40
A. gr. b.
1044
s

4° A. gr. b. 1044 ^5^

Bayerische Staatsbibliothek
<36645702970016

Prolegomena zu Platons Staat

und der

Platonischen und Aristotelischen Staatslehre

von

Ferdinand Duemmler.

Programm

zur

Rektoratsfeier der Universität Basel.

Basel
L. Reinhardt, Universitäts-Buchdruckerei
1891.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der Platonische Staat hat in der neueren Litteratur nicht eine derartig eingehende Berücksichtigung erfahren, als man nach seiner Bedeutung zunächst zu erwarten berechtigt wäre. Zwar fehlt es nicht an Büchern und Abhandlungen über ihn und jedes Jahr bringt deren neue; aber einestheils kann sich diese Litteratur weder an Lebhaftigkeit noch an Bedeutung mit den Debatten messen, welche beispielshalber der Phaidros hervorgerufen hat, anderntheils beschränkt sie sich vorwiegend auf bestimmte Punkte, deren Bedeutung von der Richtigkeit der zu Grunde liegenden Fragestellung abhängig ist. Neuerdings steht die Streitfrage im Vordergrunde, ob das Werk allmählich in einzelnen Abschnitten entstanden, und diese zu verschiedenen Zeiten herausgegeben worden seien, oder ob es nach Form und Inhalt als eine wesentlich einheitliche Schöpfung zu beurtheilen sei, und zwar scheint nach Zurückweisung der Übertreibungen und Missverständnisse derer, welche eine successive Entstehung oder Veröffentlichung befürworteten, die Stimmung im allgemeinen sich wieder mehr letzterer Auffassung zuzuneigen.[1])

Diese Streitfrage wird sich mit den zu Gebote stehenden Mitteln, unter welchen die Beobachtung der Composition und einzelner inhaltlicher Widersprüche die erste Stelle einzunehmen pflegt, schwerlich zu einer endgültigen Entscheidung bringen lassen. Es wird immer mehr oder minder subjectivem Ermessen anheimgegeben sein, zu entscheiden, wie weit einzelne Ungleichmässigkeiten und Widersprüche bei einem Werke von dem Umfang und der Schwierigkeit des Platonischen Staates auch dann möglich und entschuldbar waren, wenn es einheitlich concipiert und in verhältnissmässig kurzer Zeit aufgeschrieben wurde, andrerseits, wie weit ein Künstler von Platons Bedeutung disparate Entstehung einzelner Theile durch einen einheitlichen Schliff der letzten Redaction zu verbergen wissen musste. Die ungeheure Gestaltungskraft auch dem sprödesten Stoffe gegenüber, welche der Dichter des Phaidros ohne Zweifel besass, scheint hier der Unbekümmertheit des Denkers um äusserliche Abgeschlossenheit die Waage zu halten, der sich nach seinen eigenen Worten[2]) wie vom Winde treiben lässt, wohin immer die Untersuchung führt.

---

1) Die Litteratur über die Streitfrage, bis auf die allerjüngsten Arbeiten, welche an ihrem Ort zu erwähnen sein werden, bei Zeller Philosophie der Griechen II a[4] S. 551, 2. S. 556, 2.

2) De rep. III, p. 394 d: ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.

Es ist den Vertheidigern der Einheit des Staates zuzugeben, dass das Werk selbst keine derartigen Widersprüche enthält, um uns zu nöthigen, in ihm Niederschläge der Erfahrungen und Anschauungen der verschiedensten Lebensalter schlecht verbunden neben einander stehend zu erblicken. Dagegen ist aber auch zu bedenken, dass Platon, wenn er beabsichtigte, Entwürfe und Ausführungen verwandten Inhalts aus verschiedenen Jahren gemeinsam herauszugeben, diesen doch nicht gegenüberstand, wie der Rhapsode οἷοι νῦν βροτοί εἰσι den älteren Gedichten, die es neu zurechtzuflicken galt, oder wie der rathlose Philipp von Opus den Νόμοι-Bruchstücken, zumal wenn die Arbeiten von Anfang an auf das Staatsideal angelegt waren, und zeitlich nicht allzu weit von einander lagen. Auch äusserliche Einheitlichkeit dürfte also nicht davon abhalten, die scheinbar transcendentale Frage nach der Entstehung des Werkes im Geiste des Schöpfers aufzuwerfen, auch auf die Gefahr hin, überzeugende Resultate nicht zu erreichen. Für Verständniss und Verwerthung der Platonischen Gedanken selbst wird ein jeder solcher Versuch fruchtbar sein.

Dass auch der Nachweis der Einheitlichkeit sich auf eingehende Analyse der Platonischen Gedanken zu stützen hat und vielfach gestützt worden ist, soll nicht geleugnet werden. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dass hier der formale Gesichtspunkt im Vordergrunde steht, und dann, dass der Staat zu isoliert für sich betrachtet wird, während von den meisten übrigen Dialogen lediglich dies eine mehr behauptet als bewiesen wird, dass sie auf den Staat hin convergieren. Es war ein relativ berechtigtes Gegenexperiment, wenn Krohn einmal den Platonischen Staat als den alleinigen Steinbruch für die übrigen Dialoge hinstellte. Da nun unser Zeitalter den Entwicklungsepochen ein vorwiegendes Interesse zuzuwenden pflegt, so ruhte sich die Platonische Forschung gleichsam aus, wenn sie in den Hafen der »constructiven« Dialoge eingelaufen war, denn diese blieben das Asyl der unhaltbaren Schleiermacherschen Construction auch für die meisten ihrer Widersacher. Selbst für diejenigen Forscher, welche die Herausgabe des Staates nicht in das Greisenalter Platons setzten,[1]) war doch die Entwicklung des Philosophen damit in der Hauptsache abgeschlossen. Ich halte jenen Zeitansatz des Abschlusses für ungefähr richtig und habe ihn selbst zu begründen gesucht;[2]) aber ich glaube nicht, dass Platon nach Herausgabe des Staates keine wichtigen Aenderungen in seiner Lehre mehr vorgenommen hat, abgesehen von den in den Gesetzen zu Tage liegenden und den von Aristoteles für die Ideenlehre bezeugten; vielmehr bin ich der Ansicht, dass Zeugnisse für solche Änderungen in mehreren der kleineren Dialoge noch vorliegen.

1) So z. B. Susemihl, Genetische Entwicklung II, S. 296 (zwischen 380 und 370); Zeller, Phil. d. Gr. II a^4, S. 554 (etwa um 375).

2) Chronologische Beiträge zu den Platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates, Baseler Rektoratsprogramm 1890, S. 39.

So gewänne dann der Staat eine erhöhte Bedeutung als Markstein, nicht am Schlusse, sondern in der Mitte des uns in den Dialogen vorliegenden Platonischen Philosophierens und so tritt auch von neuem die Aufforderung an uns heran, seine Beziehungen nach allen Seiten hin zu prüfen, in erster Linie zu denjenigen Dialogen, von welchen es sicher oder wahrscheinlich ist, dass sie ihm zeitlich vorangehen. Eine in bestimmter Richtung fortschreitende, so zu sagen geradlinige Entwicklung ohne Rückfälle in scheinbar überwundene Stadien des philosophischen Denkens kann sich nach sorgfältiger Erwägung aller Momente allenfalls als Resultat herausstellen; als Voraussetzung darf sie an die Untersuchung nicht herangebracht werden. Selbst wenn sie für den Denker Platon wahrscheinlicher gemacht werden könnte, als dies der Fall ist, würde für den Schriftsteller Platon sehr fraglich sein, ob das in den Dialogen vorliegende Material genüge, sie nachzuweisen. Für die Analyse des Staates selbst würde vor allem aus Platons andern, zeitlich einigermassen bestimmten Werken ein sicherer Massstab dafür zu gewinnen sein, ob in jenem Hauptwerke Spuren einer successiven Entstehung vorliegen, und wann etwa der Philosoph begonnen habe, seine Gedanken über die darin behandelten Probleme zu fixieren.

Ehe wir an diese Arbeit gehen, ist aber eine andere Vorarbeit in Angriff zu nehmen, welcher diese Blätter gewidmet sein sollen. Nicht nur der Staat, auch Platon selbst darf nicht isoliert betrachtet werden. Das psychologische Problem der Conception ist hier von dem allgemeineren litteraturgeschichtlichen nicht ohne Nachtheil zu trennen. Dass den glänzend begabten Sohn der altadelichen Familie die Probleme des Staatslebens bereits sehr früh beschäftigt haben, kann schon aus Gründen der Berufswahl keine Frage sein. Für wenige lag um die Wende des Jahrhunderts die Versuchung zu eigener politischer Wirksamkeit so nahe, als für ihn, und spätestens mit der Hinrichtung des Sokrates muss die Frage entschieden gewesen sein, in dem Sinne und aus den Gründen heraus, die uns der Gorgias entwickelt, über dessen Herausgabe im ersten Jahrzehnt nach Sokrates' Tode jetzt wohl kein begründeter Zweifel mehr geltend gemacht wird. Der Sachverhalt wird im Eingang des siebenten Platonischen Briefes im wesentlichen richtig dargestellt sein, ob auf Grund guter Nachrichten oder zutreffender Erwägungen, muss dahingestellt bleiben. Aber auch abgesehen von der praktischen Rücksicht der Berufswahl muss Platon durch seinen Bildungsgang sehr früh auf die Beschäftigung mit politischen Problemen geführt worden sein. Ist der Staat einerseits sein Sokratischstes Werk, so wurzelt er andrerseits am tiefsten in den fruchtbarsten Bestrebungen der sophistischen Bewegung, was Platon selbst anerkannt, indem er nicht nur in seinem Hauptwerk, sondern auch im Gorgias und Protagoras die Erörterung politischer und socialer Probleme an hervorragende Vertreter der Sophistik anknüpft. Die tiefen Schatten, in welche die Gegner des Sokrates getaucht sind, dürfen uns in der Beurtheilung dieses Ver-

hältnisses nicht irre machen, denn gerechte Würdigung der Vorgänger ist überhaupt nicht Sache der antiken Kritik und am allerwenigsten der Platonischen. Schon was Platon selbst trotz seines Antagonismus über die politischen Theorien der Sophisten verräth, müsste genügen, uns zu einer gerechteren Würdigung ihrer Leistungen auf diesem Gebiete hinzuführen und die sonstige, leider kümmerliche Überlieferung kann uns hierin nur bestärken. Ihr trümmerhafter Zustand darf uns nicht abhalten, sie auszubeuten, wenn anders die Kenntniss der Geschichte der Probleme unerlässliche Vorbedingung für das Verständniss der Platonischen und weiterhin der Aristotelischen eben so sehr abschliessenden wie fundamentalen Arbeiten über diese Probleme sind. Die Gefahr, aus trümmerhafter Überlieferung zu viel zu erschliessen, welche gern betont zu werden pflegt, ist jedenfalls geringer als die andere, die Augen zu verschliessen gegen deutliche Spuren einer geistigen Bewegung, die jedenfalls einmal vorhanden und ihrer Zeit von Bedeutung war, mögen auch über ihre nähere Beschaffenheit die Ansichten von einander abweichen können, und mag der Philosoph, der in ihr gross geworden ist, ihre Bedeutung auch durch Polemik und noch mehr durch vornehmes Schweigen noch so sehr herabsetzen. Diese Anhistoresie ist bei dem speculativen Philosophen Lebensbedingung, bei seinem Erklärer ein Laster. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir die Geschichte der politischen Probleme häufig werden bis auf Aristoteles herab verfolgen müssen, bei dem sie uns oft zuerst in scharfer, systematischer Fassung und theilweise in historischen Zusammenhang gebracht, entgegentreten. Dass gleichwohl Aufzählung und Beurtheilung der Vorgänger auch bei Aristoteles weder vollständig noch ganz genau ist, und auch nach Aristoteles' Absicht gar nicht erschöpfend sein soll, ist schon oft gesagt worden, wird aber bei der Behandlung dieser Fragen praktisch immer wieder vergessen.[1]) Aristoteles ist der Begründer der Geschichte aller

1) Wieviel Vorarbeiten Anderer Aristoteles in der Politik überall voraussetzt, hat sehr richtig L. Stein gefühlt in seinem Aufsatz: Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon, Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, IX (1853), S. 115—182, was um so anerkennenswerther ist, als er lediglich durch verständige Aristoteleslectüre zu dieser Annahme gedrängt wurde. Sehr wenig ausgiebig für Aristoteles' Vorgänger ist Susemihls Ausgabe der Politik mit deutscher Übersetzung und Commentar (Leipzig 1879), der sich Band I, S. 10, Anm. 2 auf die „erschöpfende Zusammenstellung von Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre, vom Staat, Leipzig 1872," beruft. Henkels Werk enthält eine brauchbare Zusammenstellung der Notizen, welche sich auf Werke beziehen, die sich ihrer Überschrift nach ausdrücklich mit politischen Fragen beschäftigen, und ist nicht einmal für diese vollständig. Da von einer ausgedehnten politischen Fachlitteratur erst seit dem vierten Jahrhundert die Rede sein kann, bietet es zum historischen Verständniss der Platonischen und Aristotelischen Schriften sehr wenig. Susemihls Einseitigkeit wird mit Recht bekämpft in Schwarcz' Kritik der Staatsformen des Aristoteles (Eisenach, Bacmeister, 1890), einer Polemik, welche dadurch nichts an Berechtigung verliert, dass Schwarcz auf philologischem Gebiet ein Laie zu sein scheint. Ich habe daher seine Schrift, die mir nachträglich bekannt wurde, für Einzelnheiten kaum benutzen können. Einer Motivierung bedarf es nur, wenn ich die unter Demokrits Namen überlieferten politischen Fragmente unberücksichtigt lasse. Obwohl diese nichts anstössiges enthalten, ist mir die Echtheit der gesammten ethischen Fragmente

Disciplinen, mit welchen er sich beschäftigt hat. Die Pietät gegen den unpersönlichen Factor im Leben der Wissenschaften, welche ihn veranlasst, durch einen geschichtlichen Rückblick stets zuerst zu ermitteln, worauf jede geistige Bewegung hinaus will, ehe er selbst die Führung übernimmt, ist ein unermessliches Verdienst; aber man darf nicht erwarten, dass der Begründer dieses Princips es bereits gleichmässig und vollständig ausgebildet habe, und dann darf man nicht vergessen, dass Aristoteles, auch wo er am wenigsten voraussetzt, für athenische Leser schreibt, also stets auf einen erheblichen Bildungsgrad rechnen kann, dass er desshalb oft wichtige Dinge, von denen wir kaum mehr Kunde haben, als allgemein bekannt, kurz berühren oder übergehen kann, während er gern bei verhältnissmässig unbedeutenden Sachen verweilt, die dem grösseren Theile seines Publikums neu und interessant sind.[1]) Dazu kommt noch das psychologische Moment des unvermeidlichen Platonischen Einflusses. Je schwieriger er sich von diesem in Hauptpunkten seiner Weltanschauung losgerungen hatte, desto begreiflicher ist es, wenn er in unwesentlicheren Punkten und namentlich in der Schätzung zeitgenössischer oder wenig älterer Forscher für ihn zeitlebens massgebend blieb. Wenn man daher den Massstab eines Reallexikons an eine Aristotelische Schrift anlegt, so schliesst man sich entweder gegen seine Vorgänger die Augen, oder man wird bei jedem Anschein einer Lücke oder Ungenauigkeit gegen ihn selbst ungerecht und kanzelt ihn gehörig ab, oder spricht ihm gar das alles ab, von dem man glaubt, dass man selbst es besser gemacht haben würde,

---

Demokrits zu zweifelhaft, um mit ihnen zu bauen; auch wenn sie echt wären, würden sie für Platons Bildungsgang kaum in Betracht kommen. Rudolf Schölls schöner Vortrag: Die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen (Abhandlungen der Münchener Akademie, 1890) mündet von anderer Seite in die Aristotelische Politik als meine diesmaligen Studien. Möchten sie eine brauchbare Ergänzung zu jener aus dem Vollen geschöpften Abhandlung bilden.

1) So hat man ganz mit Unrecht die Mittheilungen über die persönlichen Züge des Hippodamos von Milet Pol. II. 8, p. 1267^b 22 beanstandet und gar dem Aristoteles abgesprochen (vgl. Susemihl II, S. 69, Anm. 252), wohl weil sie für ihn nicht trocken oder objectiv genug sind. Es soll nicht in die Kritik politischer Theorien gehören, dass der Mann Reformator des Strassenbaus und Bekleidungshygieniker war und lange Haare trug. Aber die Anführung dieser Züge ist schon Kritik. In Athen war Hippodamos wohl nur als Ingenieur der Piræusstrassen allgemein bekannt. Es macht Aristoteles Vergnügen, von ihm auch einen politischen Reformplan vorführen zu können, aber die persönlichen Mittheilungen, die er voranschickt, besagen, dass dieser nicht allzu ernst zu nehmen ist: Der Mann war überhaupt Tausendkünstler, das heisst Sophist und Charlatan, besagt diese Schilderung. Aristoteles begnügt sich wahrscheinlich aus einer ganzen Klasse von Weltverbesserern, deren Theorien allgemein bekannt waren, einen einzelnen Repräsentanten als Schlachtopfer herauszugreifen; dass er dies nicht mit feierlichem Ernst thut, sondern dass auch ihm der Humor von Platons kleinerem Hippias nicht fremd ist, soll seiner unwürdig sein, während für Theophrast, der wohl überhaupt keine ernste Natur war, die Schilderung allenfalls gut genug ist. Diese Fähigkeit des lässigen Verweilens bei scheinbar unbedeutenden Dingen, ohne doch den Faden zu verlieren, ist gerade echt aristotelisch, ein Zeichen der virtuosen Beherrschung des gesammten Stoffes, ein liebenswürdiger Luxus, den sich nur ein stets so straff gespannter Geist ohne Gefahr erlauben darf. An der Ἀθηναίων πολιτεία sind ähnliche Anstösse mit ähnlicher Berechtigung genommen worden.

ohne sich um die Anstösse zu bekümmern, die in den Schriften bleiben, welche man augenblicklich nicht anzufechten beliebt. So tauscht er den Anschein einer unmenschlichen Unfehlfehlbarkeit und einer ungriechischen Pedanterie gegen lebendiges Verständniss ein. Ein gutes Mittel gegen Missgriffe in dieser Richtung ist es, sich vorzustellen, wie unser Bild von Platon beschaffen sein würde, wenn wir allein auf die Notizen des Aristoteles angewiesen wären. Aber selbst wenn Aristoteles das ihm ganz fernliegende Bestreben nach Vollständigkeit in der Berücksichtigung seiner Vorgänger besässe, dürften wir uns bei seinen Skizzen schon desshalb nicht beruhigen, weil die Schriften, die er anführt, uns zum grossen Theile nicht erhalten sind, wodurch dann die mittelbare Überlieferung für uns einen weit höheren Werth gewinnt, als sie für ihn hatte. In der Politik berührt er an zwei Stellen politische Aussprüche des Euripides, während für uns die Euripideischen Dramen die einzige Brechung einer ausgedehnten Litteratur darstellen, welche auf Platon und Aristoteles unmittelbar von bedeutendem Einfluss war, auch wo sie nur unausgesprochene Opposition hervorruft.

Um das Verlorene einigermassen zu ersetzen, und uns wenigstens klar zu machen, was alles verloren ist, dürfen wir mannigfache Umwege nicht scheuen und uns nicht zu früh bei einem methodischen Schema beruhigen, das wir gleichsam für uns functionieren lassen. Bald wird es rathsam sein, den Spuren einer Lehrmeinung durch verschiedene Gebiete hindurch nachzugehen, bald bei der Charakteristik einer Quelle für verschiedene Forschungsgebiete zu verweilen, um den richtigen Gesichtspunkt für ihre Verwerthung zu finden. Um auf diesen verschlungenen Wegen nicht zu ermüden, wird es sich empfehlen, die geschlosseneren Ausführungen der beiden grossen Philosophen als Zielpunkt fest im Auge zu behalten, und in diesem Sinne mag diese gewiss sehr ergänzungsfähige Mosaikarbeit als Prolegomena zunächst zum Platonischen Staat angesehen werden.

Obwohl in den Sokratischen Schulen vornehmlich die moderne Individualisierung der Ethik ihren Ursprung hat, ist doch bei Platon wie sogar noch bei Aristoteles das politische Problem noch die Spitze, in welche das ethische Problem ausläuft; hierin ist der strenge Richter des Griechenthums noch durchaus Grieche, und nur in Stunden der Erschöpfung zieht er sich in seine ungriechische Welt der Abstraction zurück, deren Seligkeiten er zwar mit glühenden Farben zu malen weiss, aber doch niemals ohne bittern Schmerz und Groll, dass es ihm versagt ist durch die Verkehrtheit seiner Landsleute, unter ihnen und für sie seine ethischen Ideale zu verwirklichen. Im Gorgias und im Staat hat er den Philosophen, der zugleich der einzige wahre Politiker ist, und den sophistischen Systematiker des Egoismus, hier Kallikles, dort Thrasymachos, in unvergänglich lebendigen und unübertrefflich scharfen Typen einander gegenübergestellt. Namentlich Kallikles ist eine Gestalt von einem grauenhaften Reiz, wie ein schönes Raubthier, eine Erscheinung, wie sie nur ein grosses Volk in

schwerkranker Zeit hervorzubringen vermag; aber ein Mensch, an dessen Existenz man glaubt, weil ihm Platon ein gut Theil seiner eigenen Lebenswärme mitgegeben hat.[1]) So sehr aber alle Gestalten in diesen Platonischen Dramen original und aus einem Gusse sind, so wenig ist das Programm, das sie vertreten, aus dem Nichts entstanden oder gar ein Phantasiestück Platons; seine Kunst zeigt sich vielmehr darin, dass er das mannigfach zerstreute einschmilzt und gleichsam vor unsern Augen in lebenswahren Formen neu erstehen lässt. Die einzelnen Sätze aus den Systemen des Kallikles und Thrasymachos haben ihre Vorgeschichte und auch die Widerlegung des Sokrates ist nicht durchaus neu.

Aus dem Protreptikos des Jamblichos hat jüngst Blass Bruchstücke einer Prosaschrift hergestellt,[2]) welche er geneigt ist, dem Sophisten Antiphon zuzuschreiben. Wenn man die Zutheilung wegen unsrer mangelhaften Kunde von der Prosa jener Zeit auch für unsicher halten mag, so kann doch kein Zweifel sein, dass die Sphäre, in welche Jamblichs Gewährsmann gehört, richtig von Blass bestimmt ist. Die von Blass umsichtig ausgeführten sprachlichen Vergleichungen, denen sich noch gleichartige hinzufügen lassen,[3]) erlauben nicht, das Original unter die Anfänge der attischen Prosa im fünften Jahrhundert herabzurücken. In diesen Fragmenten nun werden moral-politische Erwägungen angestellt, welche sich theilweise mit den Erörterungen in Platons Staate auffällig berühren, und ebenso, wie der verwandte Mythos des Protagoras auf eine Empfehlung der Tugend und der εὐνομία hinauslaufen. Wenn im Fragment B hervorgehoben wird, dass selbst der, welcher tugendhaft ist, beständig daran arbeiten müsse, diesen Ruf zu behaupten, so folgt daraus doch nahezu die Unmöglichkeit, ohne wirkliche Tugend diesen Schein zu erreichen, was doch für die Vertheidiger des Nutzens der ἀδικία im Platonischen Staate eine wesentliche Voraussetzung ist.[4]) Wenn ferner in Fragment D durchgeführt wird, dass der πλεονεκτικός, auch wenn er wahrhaft wie aus Stahl geschaffen

1) Ohne eine gewisse Sympathie ist die grossartige künstlerische Vollendung dieser Charakterzeichnung nicht verständlich. Hier gilt, was Platon de rep. VI, p. 491^{e} sagt: .. οὐκοῦν καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω φῶμεν τὰς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι; ἢ οἴει τὰ μεγάλα ἀδικήματα καὶ τὴν ἄκρατον πονηρίαν ἐκ φαύλης, ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως τροφῇ διολομένης γίγνεσθαι, ἀσθενῆ δὲ φύσιν μεγάλων οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν αἰτίαν ποτὲ ἔσεσθαι. Hiernach Plutarch de sera numinis vindicta 6: οὐδὲν γὰρ αἱ μεγάλαι φύσεις μικρὸν ἐκφέρουσιν κ. τ. λ., einem Capitel, das gute akademische und peripatetische Quellen benutzt.

2) De Antiphonte sophista Iamblichi auctore, Kieler Programm zu Königs Geburtstag, 1889.

3) Namentlich bietet Euripides noch manche Berührungspunkte. So vergleiche man zu dem prodikëisch betonten Gegensatze, der Fr. F. (Jamblich p. 102) zwischen πράγματα und ἔργα gemacht wird, Euripides Helena Vers 286.

4) Auch Xenophon ist diese Argumentation vertraut. Vgl. mem. I 6, 1: ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν, ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίᾳ, ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο. e. qu. s. II 6, 39: ἀλλὰ συντομωτάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὦ Κριτόβουλε, ὅ τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι. Aus kynischer Quelle stammt die in der Tendenz mit Platon und Xenophon übereinstimmende ergötzliche Ausführung des Teles bei Stobæus ecl. II 15, 47. Teletis rell. ed. Hense I, p. 1 ff.

wäre, doch stets der ihr Recht vertheidigenden Menge unterliegen würde, so wird derselbe Einwand von Sokrates dem Kallikles entgegengehalten im Gorgias p. 488 u. 89. Selbst die radicale Umwerthung der Begriffe, welche Kallikles und Thrasymachos vertritt, kennt jener Sophist bereits. Man vergleiche Fragment F: οὐδὲ (δεῖ) τὸ κράτος τὸ ἐπὶ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν mit Gorgias p. 492 c.: τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀρετὴ καὶ εὐδαιμονία. Platon ist also nicht der erste, welcher jene Theorieen bekämpft; bereits der von Jamblichos benutzte Sophist hatte sie vor Augen, und seine Gegner werden jedenfalls auf demselben Felde zu suchen sein, wie er, in den Reihen der Theoretiker. Da es aber im fünften Jahrhundert blosse Schreibtischcontroversen noch nicht gab, tönt uns auch von der Bühne ihrer Lehre entgegen:

Ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας
τοὔλαττον ἔλαβε und:
εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν.

Wenn man so den Euripidëischen Eteokles sprechen hört (Phoin. 509. 524), wird man sogleich an den Platonischen Kallikles erinnert (Gorg. p. 492 a.): οἱ πολλοὶ ..... ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν. ἐπεί γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων υἱέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον ἂν εἴη σωφροσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις; aber auch bei Euripides fehlt der Cæsarenmoral die Entgegnung nicht:

τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ
τῷ πλέονι δ᾽ αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ᾽ ἡμέρας κατάρχεται.
καὶ γὰρ μέτρ᾽ ἀνθρώποισιν καὶ μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
νυκτός δ᾽ ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.
εἶθ᾽ ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς,
σὺ δ᾽ οὐκ ἀνέξει δωμάτων ἔχειν ἴσον
καὶ τῷδ᾽ ἀπονέμειν.

So Jokaste 538—548, nicht nur wie ein Buch, sondern wohl auch nach einem Buche. Dem Naturrecht des Stärkeren wird hier die ἰσονομία als φύσει δίκαιον entgegengesetzt, jedenfalls zur lebhaften Genugthuung des demokratischen Publikums. Sie erscheint hier als direkte Nutzanwendung des Weltlaufs auf das Menschenleben, und wird begründet auf jene teleolo-

gische Naturbetrachtung, deren Anfänge ich Akademika S. 96 ff., 216 ff. behandelt habe. V. 546 εἶθ᾽ ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς dürfte sich auf die seit Anaxagoras gern betonte ἔγκλισις τοῦ κόσμου beziehen (Akademika S. 106). Dass die ἰσότης als Grundlage von Zahl und Maass und als Princip des Weltlaufs gepriesen wird, ist Pythagoreisch und wird zum Beispiel im Platonischen Philebos ähnlich ausgeführt, doch spricht nichts für direkte Benutzung Pythagoreïscher Speculation durch Euripides,[1]) sondern alles für einen sociologischen Traktat als Vorbild, und ist natürlich Pythagoreïscher Einfluss bei einem Sophisten so wenig ausgeschlossen, wie bei den Medicinern. Der Nachdruck liegt bei Euripides durchaus auf der Bedeutung der Harmonie für das menschliche Leben und auch die Wendung gegen das von Eteokles vertretene Recht des Stärkeren wird der Dichter bereits in einer theoretischen Prosaerörterung vorgefunden haben. Wichtige Stücke einer verwandten teleologischen Betrachtung hatten sich bereits in der Rede des Theseus in den Hiketiden V. 201 ff. gefunden und sind Akademika S. 278 behandelt worden. Die Benutzung der populär philosophischen Litteratur social-politischen Inhalts geht aber überhaupt in jenem Stück erheblich weiter, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, wesshalb wir uns an ihm am besten die Verwerthung des Euripides zur Reconstruction der gleichzeitigen politischen Litteratur veranschaulichen, indem wir die in das Euripideïsche Stück verwebten Fäden unsres Stoffes verfolgen, sowohl nach Thunlichkeit zurück zu ihrem Ursprung, wie abwärts nach ihrem weiteren Verlauf hin, mit Zuhülfenahme vereinzelter anderer Äusserungen des Dichters. Wie verwandt der philosophische Hintergrund der zeitlich weit abliegenden Phoinissen gerade dem der Hiketiden ist, erhellt schon aus dem eben behandelten Beispiele zur Genüge, soll aber noch an einem scheinbar nebensächlichen und darum um so charakteristischeren Punkte erläutert werden.

1) Nicht ganz richtig behauptet von Wilamowitz Herakles I, S. 28, Euripides rede nicht von der Zahl und der Harmonie. Benutzt ist unsere Stelle in einer kynischen Predigt gegen die Habsucht von Dion Chrysostomos or. 17, wo V. 533 Πλεονεξίας statt Φιλοτιμίας gelesen wird, in welcher wohl einiges, wie in der kynischen Litteratur überhaupt manches, auf sophistische Quellen des V. Jahrhunderts zurückgeht. Wenn p. 470 R. die πλεονεξία als Ursache von Krankheiten im menschlichen Körper angeführt wird, so beherrscht die Analogie von Staat und Körper auch den Platonischen Staat, ist aber auch im V. Jahrhundert gang und gäbe. Wie einerseits die Tragiker und Platon von einer νοσοῦσα und φλεγμαίνουσα πόλις, sprechen andrerseits die Mediciner von στάσις und δυναστεῦον πάθος im menschlichen Körper. Alterthümlich, und an den Verfasser der Schrift de flatibus erinnernd, ist bei Dion die Ausführung p. 470 R.: λέγω δὲ οἷον εἰ πλέον τινὶ τοῦ συμμέτρου αἷμα γένοιτο ἢ νὴ Δία τὸ πνεῦμα τὸ θερμὸν ὅ, τι δή ποτ᾽ ἐν ἡμῖν ἐπιτείνοι παρὰ τὴν σύμμετρον καὶ τὴν προσήκουσαν, οὐχὶ μεγάλας ἐπίστασθε καὶ χαλεπὰς ἐκ τούτων ἀπαντᾶν νόσους. Wenn gleich darauf die Symmetrie als Princip der Musik hervorgehoben wird, so erinnert das an die Ausführungen des Sokrates gegen die πλεονεξία im Platonischen Staat I, p. 349 c., ohne dass von einer Benützung Platons in jener Rede Bions die Rede sein könnte; vielmehr lagen ähnliche Ausführungen, wie sie Dion benutzt, bereits Euripides vor.

In der späteren Popularphilosophie, namentlich in kynisch-stoisch gefärbten Quellen findet sich häufig ausgeführt, dass wir uns in diesem Leben nur wie Gäste oder Miether betrachten sollen, dass wir unsern scheinbaren Besitz nur als Darlehn anzusehn haben und uns nicht grämen dürfen, wenn dies vom Eigenthümer zurückgefordert wird. R. Heinze, welcher zuletzt die Stellen zusammengestellt hat,[1]) meint, Bion der Borysthenit habe dies Bild zuerst gebraucht. Es findet sich aber bereits bei Euripides Phoin. 554,[2]) nur mit dem Unterschiede, dass an Stelle der φύσις oder τύχη der Späteren als Leiter die Götter treten:

'Επεὶ τά γ'ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.
Οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί.
Τὰ τῶν θεῶν δ'ἔχοντες ἐπιμελούμεθα
ὅταν δὲ χρῄζως' αὔτ' ἀφαιροῦνται πάλιν.

Dass das Bild des Niessbrauchs auch auf den eigenen Körper und dessen Glieder ausgedehnt wird, könnte man geneigt sein, für eine Weiterbildung der hellenistischen Philosophie zu halten; aber auch dies findet sich bereits bei Euripides allerdings an einer Stelle, welche, wie so viele für die zeitgenössische Philosophie interessanten, athetiert wird,[3]) in den Hiketiden 534.

οὔτε γὰρ κεκτήμεθα
ἡμέτερον αὐτὸ (sc. τὸ σῶμα) πλὴν ἐνοικῆσαι βίον
κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.[4])

An beiden Stellen erscheinen die aus der pikanten Moralphilosophie eines Bion bekannten Gleichnisse in ungewohntem kosmologischen Zusammenhange, der sie aber um so unlösbarer an ihre Stelle bindet und die Ursprünglichkeit ihrer Verwendung verbürgt. In den Phoinissen ergibt sich die Betrachtung des Eigentums als anvertrauten Gutes aus der Anschauung des Kosmos, in welchem kein Neid herrscht, sondern alles willig, wie Sonne und Mond sich dem einen ewigen Gesetze unterordnet; in ähnlichem kosmischen Zusammenhange wird in den Hiketiden der Πανελλήνων νόμος, den gefallenen Feinden die Bestattung nicht zu versagen, motiviert, weit abweichend von seiner ursprünglichen Bedeutung. Wurde ursprünglich die Bestattung auch des Feindes gefordert gerade in dem festen Glauben an die fortdauernde Macht des Toten, um seine Seele zu versöhnen oder gar zum Bundesgenossen zu gewinnen, wie noch Euripides selbst, dem Volksglauben folgend, in den Herakliden dichtet, so verhöhnt

1) De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, S. 28; vgl. auch O. Hense, Rhein. Mus. N. F. 45, S. 547 ff.

2) Von Plutarch cons. ad Apoll. 28 citiert, nach Quellen, die den von Heinze behandelten verwandt sind.

3) Von Zeller, Phil. d. Gr. IIa⁴. S. 16, und von Wilamowitz, Anal. Euripidea, wird sie mit Recht in Schutz genommen.

4) Vgl. Fg. 195 der Antiope 839, 9 des Chrysippos.

hier Theseus die Thebaner gerade damit, dass sie aus verwandten superstitiösen Gründen die Bestattung zu versagen scheinen, als ob sie glaubten, dass die begrabenen Feinde ihr Land verwüsten oder im Grabe rächende Nachkommenschaft zeugen könnten.[1]) Er verlangt die Bestattung gerade im Interesse der nöthigen Auflösung, damit der Naturlauf vollendet werde. Wie die Seele in die ätherische Heimath zurückgekehrt ist, soll nun auch der Leib der Erde wieder gegeben werden, der er entstammt, zur ewigen Ruhe, nachdem er eine kurze Spanne Zeit der Seele als Wohnung gedient hat.

So zeigt sich, dass in den Hiketiden wie in den Phoinissen der Hintergrund, von welchem sich die Controversen über Recht und Verfassung abheben, der gleiche ist, jene teleologische Naturbetrachtung, welche seit Anaxagoras die Naturphilosophie beherrscht, und welche in Diogenes von Apollonia und Archelaos mit dem urgriechischen hylozoistischen Panthëismus der ionischen Physiologen wieder ein enges Bündniss eingeht, wenn auch die feinste Form des Weltstoffes unter dem Einfluss der Orphischen Kosmogonie und des Anaxagoreïschen νοῦς die Glorie eines halbpersönlichen Herrschers erhält. Dass dieser physiologische Zusammenhang in jenen beiden Stücken des Euripides noch deutlich ist, beweist, dass die social-politischen Ausführungen, welche sie enthalten, den Anfängen sociologischer Speculation überhaupt noch nahe stehen, denn eben aus jener teleologischen Physiologie hat sich zuerst die sociale, später die ethische Speculation entwickelt.[2]) Für die Sociologie muss der teleologische Gesichtspunkt sehr bald recht fruchtbar geworden sein, denn bereits die Hiketiden enthalten bis ins einzelne ausgedachte sociale Theorien, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden. Sie finden sich vornehmlich in der akademischen Disputation zwischen Theseus und dem Thebanischen Herold (V. 400 ff.).

Wenn man hier die verwandten Erörterungen der Phoinissen im Auge hat, kann man sich des Verdachtes kaum erwehren, dass in einer etwaigen Prosavorlage des Euripides, das Princip der Demokratie, das Theseus V. 406 hinstellt, aus der allgemeinen Weltordnung abgeleitet war:

δῆμος δ᾽ ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν,

---

1) Ähnlich aufgeklärt in Bezug auf dieselben Toten, aber mit andrer Consequenz, Antigone fg. 176 (cf. Meleagros fg. 532, Hypsipyle fg. 754, 5).

2) Was Aristoteles Pol. I 2, p. 1253 a 19 sagt: καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν, das gilt für die Geschichte der Wissenschaft durchaus und ist auch für die Einkleidung des Platonischen Staates maassgebend. Das gesammte vortreffliche Capitel der Aristotelischen Politik ist überhaupt archaisch und war im V. Jahrhundert bereits ähnlich ausgeführt. Man vergleiche den Protagorasmythos und die oben behandelten, von Blass herangezogenen Bruchstücke.

dies Princip findet sein himmlisches Vorbild in den Phoinissen 543:

νυκτός δ'ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
Ἶσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.

Im allgemeinen liegt der Schwerpunkt der Euripidëischen Erörterungen weniger in der speciellen Form der Staatsordnung, als in der Verherrlichung der Ordnung überhaupt; weniger in der Abwägung der einzelnen Verfassungsformen, als in dem Preise der Herrschaft des νόμος und der δίκη. Die Verfassungsformen sind in dem Grade werthvoll, als sie der Herrschaft des νόμος günstig sind, so dass sich eine absolut gültige Reihenfolge eigentlich nicht aufstellen lässt. Daher bekämpft der Herold auch nicht eigentlich die Demokratie, sondern die Ochlokratie, Theseus nicht die Monarchie, sondern die Tyrannis, beide im Grunde die ἀνομία, die Zurücksetzung der δίκη gegen das Einzelinteresse, die πλεονεξία. Licht und Schatten sind nur soweit parteiisch vertheilt, als es die demegorische Bestimmung der Tragödie erforderte; das Für und Wider kann dabei im Grunde ganz gut auf dieselbe Quelle zurückgehen. Wenn sich zum Beispiel V. 491 der Herold für die Segnungen des Friedens begeistert, so fällt er einigermaassen aus seiner Rolle:

ταῦτ' ἀφέντες οἱ κακοὶ
πολέμους ἀναιρούμεσθα καὶ τὸν ἥσσονα
δουλούμεθ' ἄνδρες ἄνδρα καὶ πόλις πόλιν.[1])

Das ist ὑπὲρ ὁμονοίας geredet, dieselbe Stimmung, welche noch beweglicher aus den Worten des Adrastos ertönt (V. 949):

ὦ ταλαίπωροι βροτῶν
τί κτᾶσθε λόγχας καὶ κατ' ἀλλήλων φόνους
τίθεσθε; παύσασθ' ἀλλὰ λήξαντες πόνων
ἄστη φυλάσσεθ' ἥσυχοι μεθ' ἡσύχων
σμικρὸν τὸ χρῆμα τοῦ βίου· τοῦτον δὲ χρὴ
ὡς ῥᾷστα καὶ μὴ σὺν πόνοις διεκπερᾶν.

Das ist dieselbe müde Ruhesehnsucht, die in der Antiope zu Worte kommt:

ὁ δ' ἥσυχος φίλοισι τ'ἀσφαλὴς φίλος
πόλει τ'ἄριστος (fg. 194) und
τοιόσδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρων βίος...
οὐ ζῶμεν ὡς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι;

---

1) In pessimistisch athëistischer Wendung findet sich der gleiche Gedanke im Bellerophontes (frg. 286, 5 ff.), die Thatsache wird als natürliche gutgeheissen von Kallikles im Gorgias p. 483[d] ff., über letztere Ansicht vgl. auch Aristoteles' Politik VII. 2, p. 1324[a] 10. [Ich citiere die Bücher der Politik stets nach der überlieferten Reihenfolge.]

(fg. 196, vgl. Hiket. V. 734). So behält der Herold auch, obwohl er hart gescholten wird, keineswegs durchaus Unrecht, auch die Vorwürfe, welche er der zügellosen Demokratie macht, werden nicht eigentlich entkräftet, sondern nur durch den Hinweis auf die grösseren Missstände der despotischen Tyrannis erwidert. Eigentlich empfiehlt der Dichter eine Art constitutioneller Tyrannis, eine Regierungsform, die die Athener nach Gelingen der sicilischen Expedition vielleicht zu erwarten gehabt haben würden. Er empfiehlt dem δῆμος den προστάτης dadurch, dass er diesen zum Lobredner der Demokratie macht, deren Schattenseiten der Herold recht gut hervorhebt. Ob Euripides der erste ist, welcher an Theseus diesen von da an traditionellen [1]) Anachronismus begangen hat, ist unsicher, die Argumente der Controverse bringt er jedenfalls nicht zuerst vor; sie sind zum Theil später Gemeingut der politischen Litteratur geworden, ohne dass Euripides dabei eine Rolle spielte.

Die Demokratie freut sich über den Besitz hervorragender Männer, führt Theseus V. 442 ff. aus, der Tyrann muss sie vernichten aus Furcht vor Nachstellungen:

καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἥδεται νεανίαις (l. νεανικοῖς)
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἔχθρὸν ἡγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὕς <τ'> ἂν ἡγῆται φρονεῖν
κτείνει δεδοικὼς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ † νέους.

Diese Behauptung ist sehr bestreitbar und ist auch bestritten worden. Hören wir zunächst einen Athener, der der Aufführung der Hiketiden vielleicht beigewohnt hat, den Verfasser der unter Xenophons Namen erhaltenen Ἀθηναίων πολιτεία. Zunächst lässt er sich I, 14 über die Praxis des Demos gegen die Bundesgenossen aus: εἰ δὲ ἰσχύσουσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ ἐν ταῖς πόλεσιν, ὀλίγιστον χρόνον ἡ ἀρχὴ ἔσται τοῦ δήμου τοῦ Ἀθήνησι. διὰ ταῦτα οὖν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμοῦσι καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσι καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὔξουσιν. Noch schärfer und allgemeiner II, 18: φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν μὲν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί· γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον. Weit eingehender und specieller beschäftigt sich Aristoteles mit der Theorie des Euripideïschen Theseus

1) Ich erinnere nur an Isokrates' Helena § 31—37, wo dem demagogischen Theseus ganz wie Euripides der blutige und misstrauische Tyrann zur Folie dient, Panathenaikos § 128f. Nicht einmal Aristoteles hat sich hier dem Banne der demokratischen Legende ganz entzogen. Siehe unten.

Pol. III. 13, p. 1284ᵃ 26 ff.[1]) διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα καὶ τὴν Περιάνδρου Θρασυβούλῳ συμβουλίαν οὐχ ἁπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν. φασὶ γὰρ τὸν Περίανδρον εἰπεῖν μὲν οὐδὲν πρὸς τὸν πεμφθέντα κήρυκα περὶ τῆς συμβουλίας, ἀφαιροῦντα δὲ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ὁμαλῦναι τὴν ἄρουραν· ὅθεν ἀγνοοῦντος μὲν τοῦ κήρυκος τοῦ γινομένου τὴν αἰτίαν, ἀπαγγείλαντος δὲ τὸ συμπεσόν, συννοῆσαι τὸν Θρασύβουλον ὅτι δεῖ τοὺς ὑπερέχοντας ἄνδρας ἀναιρεῖν. τοῦτο γὰρ οὐ μόνον συμφέρει τοῖς τυράννοις, οὐδὲ μόνον οἱ τύραννοι ποιοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας καὶ τὰς δημοκρατίας· ὁ γὰρ ὀστρακισμὸς τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν τρόπον τινὰ τῷ κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ φυγαδεύειν. τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη ποιοῦσιν οἱ κύριοι τῆς δυνάμεως, οἷον Ἀθηναῖοι μὲν περὶ Σαμίους καὶ Χίους καὶ Λεσβίους (ἐπεὶ γὰρ θᾶττον ἐγκρατῶς εἶχον τὴν ἀρχήν, ἐταπείνωσαν αὐτοὺς παρὰ τὰς συνθήκας) κ. τ. λ. Das ist unzweifelhaft eine bündige Widerlegung der Auseinandersetzung des Theseus, welchen Theophrast sogar selbst das erste Opfer des Ostrakismos werden liess,[2]) für den Euripidëischen Theseus eine bittere Schicksalsironie. Aber Aristoteles schreibt nicht gegen Euripides, obwohl er mit οἱ ψέγοντες τὴν τυραννίδα nach griechischem Brauch einen einzelnen Schriftsteller bezeichnen wird. Dass derselbe für die Ausführungen des Euripides benutzt ist, scheint mir nahezu einleuchtend. Die Geschichte von der Freundschaft der beiden Tyrannen Periander und Thrasybul und der grauenhaft praktischen συμβουλία war, auch wenn sie sonst nicht in jener Zeit erörtert gewesen wäre, durch Herodot V. 92 jedem Zuschauer des Euripides geläufig. Mit den Versen:

ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ † νέους

konnte Euripides nur auf sie, für jeden verständlich, anspielen wollen, wenn wir nicht zugleich grosse Unbildung des Dichters und einen sehr merkwürdigen Zufall anzunehmen vorziehen. Wahrscheinlich hat er aber nicht die Herodotëische Geschichte im Sinne, sondern dieselbe Fassung, welche Aristoteles kennt, bei dem die Tyrannen die Rollen getauscht haben, so dass nicht Thrasybulos, sondern Periander der schlimme Rathgeber ist. Diese Variante ist nicht unwesentlich, sie ist begründet in der auch in der sonstigen Ueberlieferung vertretenen Auffassung des Periander als Systematikers der Tyrannis, als welchen ihn auch Aristoteles kennt (Pol. VII, p. 1313ᵃ, 34 ff.). Es spricht für die Bedeutung dieser »Tadler der Tyrannis«, dass Aristoteles ihnen in diesem Punkte gegen die Autorität des Herodot folgt. Extreme Demokraten werden es wohl jedenfalls nicht gewesen sein, wie ja auch die Tendenz des Euripides nur

1) Vgl. V. 10, p. 1311ᵃ 20.

2) Suidas s. v. ἀρχὴ Σκυρία fg. 13, Wimmer. Theophrast wird in der Auffassung der Anfänge des Ostrakismos schwerlich ernstlich von Aristoteles Ἀθ. πολ. 22 abgewichen sein, sondern die Verbannung des Theseus nur als mythischen Præcedenzfall behandelt haben, ähnlich wie Aristoteles kurz vor der oben ausgeschriebenen Stelle die Entfernung des Herakles aus der Schar der Argonauten.

sehr gemässigt, fast nur scheinbar demokratisch ist. Der Verdacht, dass diese Theoretiker den Ansichten des Aristoteles gar nicht so fern standen, wird bestätigt, wenn wir einen Lieblingssatz der Aristotelischen Politik in dem Euripideïschen Stücke mit vollkommener Klarheit ausgesprochen finden (V. 238 ff.):

τρεῖς γὰρ πολιτῶν μερίδες, οἱ μὲν ὄλβιοι
ἀνωφελεῖς τε πλειόνων ἐρῶσ᾽ ἀεί
οἱ δ᾽ οὐδὲν ὄντες [1]) καὶ σπανίζοντες βίου
δεινοὶ νέμοντες τῷ φθόνῳ πλεῖον μέρος
ἐς τοὺς ἔχοντας κέντρ᾽ ἀφιᾶσιν κακὰ
γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι·
τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ 'ν μέσῳ σώζει πόλεις
κόσμον φυλάσσουσ᾽ ὅντιν᾽ ἂν τάξῃ πόλις.

Man vergleiche hiermit die Hauptstelle des Aristoteles über die Vorzüge des Mittelstandes (Pol. IV, 11, p. 1295ᵇ 2 ff.), die leider zu lang ist, um sie auszuschreiben. Auch der Gesichtspunkt, aus welchem Euripides den Mittelstand preist, ist bereits der Aristotelische: τί μάλιστα σώζει τὰς πολιτείας, und Euripides steht mit dieser Erkenntniss nicht allein in seiner Zeit. Die schauerlich monumentale Schilderung, welche Thukydides an die Revolution in Korkyra anknüpft, wie durch einen äusseren Anstoss die schlummernden Schäden des Gemeinwesens plötzlich in fürchterlichem Wüthen ausbrechen, wird mit dem Zuge beschlossen, dass die extremen, einander zerfleischenden Parteien von beiden Seiten den Mittelstand erdrücken (III, 82): τὰ δὲ μέσα τῶν πολιτῶν ὑπ᾽ ἀμφοτέρων, ἢ ὅτι οὐ ξυνηγωνίζοντο ἢ φθόνῳ τοῦ περιεῖναι διεφθείροντο. Also auch bei Thukydides ist dies das Siegel der φθορά.

Wenn, was durchaus wahrscheinlich ist, das Lob des Mittelstandes bei Euripides aus derselben Sphäre stammt, wie die Controverse zwischen Theseus und dem Herold, so wird auf's Neue bestätigt, dass hier kein eigentlicher Agon zwischen Monarchie und Demokratie vorliegt, sondern dass die beiden Gegner eigentlich an einander vorbeireden, indem sie gegen Missbräuche losziehen, die Niemand in Schutz nimmt. Οἱ ἐπαινοῦντες τοὺς μέσους, denen sich Euripides hier anschliesst, konnten, ebenso wie Aristoteles, Monarchie, Oligarchie und Demokratie gutheissen, dafern nur das Gesetz herrscht, nur die παρεκβάσεις sind zu verwerfen. Eine solche παρέκβασις ist die demagogische Demokratie, gegen welche 413—418 der Herold declamiert. Für diese hat Aristoteles ganz ähnliche Farben. Aber diese passen nicht für jede Demokratie, und der Herold muss nun einmal die Demokratie schlechthin widerlegen. Er geht dilemmatisch zu Werke. Leider ist der Schluss seiner Argumentation gegen die andere

1) v. Wilamowitz für οὐκ ἔχοντες.

Art von Demokratie durch die nicht hierhergehörigen Verse 423—425 verdrängt worden, doch ist das Hauptargument (V. 420 ff.) noch kenntlich:

γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοίν' ἀποβλέπειν.

Dies Argument würde nur dann Geltung haben, wenn es einen Staat gäbe, der aus lauter Bauern bestände, diese müssten sich allerdings die Regierung von auswärts verschreiben, weil das Regieren gelernt sein will, und sie keine Zeit dazu haben. In Attika aber ist die ἀσχολία der Bauern so wenig ein Einwand, dass Aristoteles mit Recht die bäuerische Demokratie als die beste preist (VI. 4, p. 1318[b] 10 ff.): βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῇ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς. διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχολος ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν· διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν τἀναγκαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου μὴ ᾖ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας ὑπομένουσιν, ἐάν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύῃ μηδ' ἀφαιρῆται μηθέν. Die Indifferenz des Aristoteles gegen die äussere Verfassungsform bei gesunder Beschaffenheit des socialen Körpers tritt hier klar zu Tage; wir verstehen die entschiedene Sympathie, mit welcher er in der Ἀθηναίων πολιτεία die bauernfreundliche Tyrannis des Peisistratos behandelt, aber er ist weit entfernt, für das γεωργικὸν πλῆθος die demokratische Verfassungsform zu verwerfen (ibid. 29): διὸ δὴ καὶ συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείσῃ δημοκρατίᾳ καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἱρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἱρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους. ἀ ν ά γ κ η δ ὲ π ο λ ι τ ε υ ο μ έ ν ο υ ς ο ὕ τ ω π ο λ ι τ ε ύ ε σ θ α ι κ α λ ῶ ς (αἵ τε γὰρ ἀρχαὶ ἀεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν οὐ φθονοῦντος) καὶ τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν· ἄρξονται γὰρ οὐχ ὑπ' ἄλλων χειρόνων καὶ ἄρξουσι δικαίως διὰ τὸ τῶν εὐθυνῶν εἶναι κυρίους ἑτέρους. Das ist im Grunde die Verfassung des Solon, den Aristoteles (III. 11, p. 1281[b] 32) ausdrücklich lobt, weil er dem Volke das nothwendigste Recht der Beamtenwahl und der Rechenschaftsabnahme gegeben habe, und Solon war nach IV. 11, p. 1296[a] 19 einer von den besten Gesetzgebern, weil er aus den μέσοι hervorgegangen war, wozu man wiederum die Ausführungen der Ἀθηναίων πολιτεία vergleiche.

Dass die ἀσχολία des γαπόνος ἀνήρ bei Euripides dem Lobredner der μέσοι nicht in ihrer ursprünglichen Verwendung erscheint, dass sie in dem politischen Traktat, welchen er benutzte, nicht als Argument gegen die Demokratie oder gar für die Tyrannis verwendet war, wird man somit als wahrscheinlich zugeben. Die Vorlage des Euripides stimmte in der Beur-

theilung der γεωργοί mit Aristoteles überein und ebenso thut dies Euripides an einer der unsern sehr verwandten Stelle, nachdem er soeben seinen Abscheu vor den Demagogen so deutlich ausgesprochen hat, dass bereits die alten Erklärer Porträtzüge vermutheten, im Orest V. 917 ff.:

ἄλλος δ' ἀναστὰς ἔλεγε τῷδ' ἐναντία,
μορφῇ μὲν οὐκ εὐωπός, ἀνδρεῖος δ' ἀνήρ,
ὀλιγάκις ἄστυ κἀγορᾶς χραίνων κύκλον,
αὐτουργός; οἵπερ καὶ μόνοι σώζουσι γῆν,
ξυνετὸς δὲ χωρεῖν ὁμόσε τοῖς λόγοις θέλων,
ἀκέραιος, ἀνεπίπληκτον ἠσκηκὼς βίον.

Auf die Uebereinstimmung in der Schilderung dieses Biedermannes mit dem Lob des γεωργικὸν πλῆθος bei Aristoteles hinzuweisen, ist überflüssig, und ebenso springt die Verwandtschaft der politischen Stimmung hier und in den Hiketiden in die Augen.

Die Annahme, dass Aristoteles, da wo er sich mit Euripides berührt, zu seinen ausführlichen und wohlgeordneten Erörterungen von diesem angeregt sei, ist ausgeschlossen; dass er andrerseits ganz bestimmte Schriften vor Augen hatte, in welchen die Ansichten des Dichters wenigstens zum Theil vertreten waren, beweist seine Polemik gegen die Tadler der Tyrannis; also wird die Vermuthung nicht zu kühn sein, dass Euripides wenigstens in den unter einander wohl zusammenhängenden socialpolitischen Theorieen und Sentenzen von jenem bestimmten Schriftsteller wesentlich angeregt ist.[1]) Dieser Eindruck wird bestärkt durch die Art, wie die politische Weisheit in dem Stücke auftritt, als ob der Dichter sie eben gelernt hätte, und sie nun in seiner Freude nicht eilig genug anbringen könne, ohne ängstliche Rücksicht darauf, ob der dramaturgische Zusammenhang die lehrhaften Einlagen erfordert oder rechtfertigt. Nicht nur die Debatte des Theseus mit dem Herold gibt ästhetisch berechtigten Anstoss; schon in seiner ersten längeren Rede (V. 195 ff.) werden die publicistischen Schleusen aufgezogen in einer Weise, die billig in Erstaunen setzt und den Adrast mit Recht unbefriedigt lässt. Diese teleologische Predigt verträgt sich mit der Person des Predigers und der Situation ebenso schlecht, als gut mit den übrigen politischen Ausführungen des Stückes; sie wird den Eingang des von Euripides benutzten politischen Traktats gebildet haben, wie ganz ähnliche

1) Verwandtes, aber in anderm Zusammenhange, bietet auch hier der von Jamblichos benutzte Sophist (p. 102 ff. fg. F. Bl.): τόν τε αὖ χρόνον τοῖς ἀνθρώποις διὰ εὐνομίαν εἰς τὰ πράγματα ἀργὸν γίγνεσθαι εἰς δὲ τὰ ἔργα τῆς ζωῆς ἐργάσιμον. Φροντίδος δὲ τῆς μὲν ἀηδεστάτης ἀπηλλάχθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῇ εὐνομίᾳ, τῇ δὲ ἡδίστῃ συνεῖναι· πραγμάτων μὲν γὰρ φροντίδα ἀηδεστάτην εἶναι, ἔγρων δὲ ἡδίστην. ..... τὰ δ' ἐκ τῆς ἀνομίας κακὰ ἀποβαίνοντα τάδε ἐστίν· ἄσχολοι μὲν πρῶτον οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὰ ἔργα γίγνονται, καὶ ἐπιμελοῦνται τοῦ ἀηδεστάτου, πραγμάτων ἀλλ' οὐκ ἔργων· κ. τ. λ. Dies allgemein gehaltene epideiktische Raisonnement über εὐνομία und ἀνομία setzt dieselben eingehenderen Erörterungen über Arbeit und Politisieren voraus, wie Euripides und Aristoteles, der Verfasser archaisiert, indem er die Resultate eingehender Erörterungen im Offenbarungsstil der Physiologen vorbringt.

Gedanken die Aristotelische Politik einleiten (I. 2, p. 1253ᵃ). Dass der Dichter hier von einer ganz bestimmten Vorlage abhängig ist, dafür spricht der nahezu salbungsvolle Ton der ganzen Erörterung; namentlich die Lobpreisung der Mantik (V. 211 ff.) steht in direktem Widerspruch zu den von Euripides sonst, zum Beispiel in der Helena,[1]) vertretenen Ansichten. Der Eifer für die neuerlernte ethisch-politische Weisheit bleibt sich durch das ganze Stück gleich und bricht noch an einigen Stellen plötzlich derartig aus, dass das selbständige Interesse des Dichters an diesen Fragen unverkennbar ist. So wird (V. 913 ff.) vor den Leichen der gefallenen Helden die Erörterung, dass die εὐανδρία lehrbar sei, mindestens nicht erwartet, und der ganze Epilog, den Adrastos seinen Helden hält, muthet uns an, wie eine Vorlesung über die καθήκοντα des vollkommenen Staatsbürgers und Menschen; dass dabei gerade Kapaneus als Muster des σώφρων erscheint, nimmt einigermaassen Wunder.[2])

Folgendes etwa werden wir als Resultat der bisherigen Erörterung hinstellen können: Euripides ist in den Hiketiden, wahrscheinlich auch in den Phoinissen und im Orest, lebhaft angeregt von einem social-politischen Traktat, der in vieler Hinsicht sich bereits mit den politischen Lehren des Aritoteles berührte. Dieser Traktat feierte den Rechtsstaat und seine Stütze, die μέσοι πολῖται; wahrscheinlich trat er für die gemässigte (georgische) Demokratie ein, jedenfalls erklärte er sich energisch gegen die Tyrannis und jede andre Form der Willkür- und Vortheilherrschaft. Der politische Standpunkt wurde motiviert durch das Vorbild der Weltordnung und die bevorrechtete Stellung des Menschen innerhalb dieser, welche ihm auch entsprechende Pflichten auferlegt.[3]) Dabei scheint jene Schrift wenigstens theilweise bereits auf speciellere Untersuchungen eingegangen zu sein. Von den Maassregeln, wodurch die Verfassungen, auch die verfehlten, wie die Tyrannis, erhalten werden, war die Rede, wohl auch von der Verschiedenheit der δῆμοι, wenigstens des ἀγροῖκος und ἀγοραῖος, vielleicht war auch von Erziehung und in ethographischer Weise von Bürgertugend gehandelt.

So günstig, wie bei den Hiketiden, liegt der Nachweis für die Benutzung publicistischer Quellen bei keinem andern Stücke des Euripides. Auch wenn ich für dies Stück ziemlich

1) V. 753 ff.

2) Der Unterschied zwischen Herakliden und Hiketiden, die in dasselbe Jahrzehnt gehören, und ganz analoge Situationen bieten, in der Ausstattung mit philosophischen Reflexionen ist auffallend. Nur ein Thema, das in der gleichzeitigen Sophistik viel behandelt wurde, und dann in den Hiketiden eine grosse Rolle spielt, wird bereits in den Herakliden gestreift, die κοινοὶ νόμοι Ἑλλάδος in fg. 853, dessen Zugehörigkeit zu den ursprünglichen Herakliden von Wilamowitz, Hermes 17, S. 345, wahrscheinlich gemacht hat. In das erste Jahrzehnt des peloponnesischen Krieges fällt also sowohl die ἀκμή des Sokrates, wie das bedeutendere Hervortreten der sophistischen social-politischen Litteratur.

3) Vielleicht war auch der Vorzug der μέσοι noch pythagoreïsierend-harmonistisch begründet, ebenso wie der des ἴσον, noch Aristoteles Pol. IV. 11, p. 1295ᵇ 4 scheint auf etwas derartiges zu deuten: ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων.

engen Anschluss an eine bestimmte Prosaschrift annehmen zu müssen glaube, will ich damit dem selbständigen Können des Dichters nicht zu nahe treten; dass er genöthigt gewesen sei, zur Würze seiner Stücke Anleihen bei der gleichzeitigen Prosalitteratur zu machen, soll damit natürlich nicht behauptet sein. Aber dass er sich dieser Litteratur nicht verschloss, ist tief in seiner dichterischen Eigenart begründet, in seiner fast pathologischen Empfänglichkeit und Feinhörigkeit namentlich gegen die Strömungen, welche eine neue Zeit heraufzuführen bestimmt schienen. Wir brauchen dies nicht zu erschliessen, sondern wissen es durch die traditionell reactionäre Komödie, die ihn zum Ziel ihrer Angriffe machte, weil er, der Zeit zu getreu, ihr Spiegelbild vorhielt. Dass nichts Menschliches ihm fremd war, hinderte zugleich harmonische Vollendung und Erfolg seiner Stücke und machte ihn zum grossen Psychologen; dieselbe doppelseitige Gabe liess ihn bei keiner philosophischen Überzeugung zur Ruhe kommen, zwang ihn aber auch hier, alle Wege rastlos zu verfolgen, überall den διϲϲὸς λόγος zu vernehmen und zu gestalten.

So verkehrt und aussichtslos es daher sein würde, Euripides einem peinlichen Verhöre über seine philosophischen Quellen zu unterwerfen — für welche er, auch wenn er sclavisch versificierte, häufig selbst die einzige Quelle sein würde — so nöthig und fruchtbar ist es, die Stimmungen und Strömungen des Tages, denen er Worte leiht, durch die durchsichtige tragische Maske zu erspähen. Das wenige, was uns von der gleichzeitigen sophistischen Litteratur erhalten oder bekannt ist, findet bei Euripides die mannigfachste Anknüpfung; man muss sich nur bei der Masse des spurlos verlorenen stets gegenwärtig halten, dass die Frage, ob und in welcher Richtung ein direktes Abhängigkeitsverhältniss vorliegt, oder ob gemeinsame Abhängigkeit anzunehmen ist, sich in den seltensten Fällen wird entscheiden lassen. Wenn daher Euripides mit der Philosophie des Apolloniaten Diogenes auffällige Berührungen zeigt,[1] so ist gewiss wahrscheinlich, dass er diesen Philosophen genau kannte und viel von ihm angenommen hat; aber bei der Verbreitung und vielfachen Verzweigung verwandter Anschauungen wird es im einzelnen Falle vorsichtiger sein, wenn man Namen wie Diogenes oder Archelaos als Gattungsbezeichnungen verwendet. So glaube ich auch, dass man darauf wird verzichten müssen, für die politischen Theorien der Hiketiden einen bestimmten Gewährsmann namhaft zu machen, so wenig ein noch von Aristoteles eingehend berücksichtigter Schriftsteller namenlos gewesen sein kann. Allerdings findet sich auch hier eine Berührung

1) Eine der hauptsächlichsten hier in Betracht kommenden Stellen Fg. 941 ist neuerdings sehr mit Unrecht anders gedeutet worden bei von Wilamowitz, Herakles I, S. 30, Anm. 54. Weil die Umarmungen des Zeus-Aether feucht sind, soll nicht die feurige Luft gemeint sein (also nicht Diogenes dem Dichter vorschweben). Aber da bei Diogenes Alles = Luft = Zeus ist, kann nur der oberste feinste Aether und sein Ableger, der menschliche νοῦς, heiss sein. Die Arme des Zeus, in welchen er die Erde hält, d. h. die der Erde nächste Luft, ist auch bei Diogenes feucht. Das sollte aus Aristophanes Wolken geläufig sein.

mit einem Sophisten, an welchen Euripides auch sonst häufig Anklänge zeigt und dessen Einfluss seiner Zeit nicht unbedeutend gewesen sein kann, nämlich mit Antiphon. Mit dem soeben entwickelten Vorbehalt wird es nützlich sein, einigen dieser Berührungen, die bisher noch nicht bemerkt sind, nachzugehn; mindestens beweisen sie doch Verwandtschaft der geistigen Atmosphäre und bestätigen unser Recht, Euripides als mittelbare Quelle für die Sophistik heranzuziehn.

In den Hiketiden, V. 1080, klagt Iphis am Scheiterhaufen seiner Tochter Euadne:

οἴμοι τί δὴ βροτοῖσιν οὐκ ἔστιν τόδε,
νέους δὶς εἶναι καὶ γέροντας αὖ πάλιν;
ἀλλ' ἐν δόμοις μὲν ἤν τι μὴ καλῶς ἔχῃ
γνώμαισιν ὑστέραισιν ἐξορθούμεθα
αἰῶνα δ'οὐκ ἔξεστιν· εἰ δ'ἦμεν νέοι
δὶς καὶ γέροντες, εἴ τις ἐξημάρτανε,
διπλοῦ βίου λαχόντες ἐξωρθούμεθ' ἄν.

Hierzu vergleiche man Harpokration s. v. ἀναθέσθαι. 'Αντιφῶν ἐν τῷ περὶ ὁμονοίας · ἀναθέσθαι δὲ ὥσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν · ἀντὶ τοῦ ἄνωθεν βιῶναι μετανοήσαντας ἐπὶ τῷ προτέρῳ βίῳ (Fg. 106 Blass).[1]) Es ist verführerisch, diese genaue gedankliche Uebereinstimmung zu combinieren mit dem, was ὑπὲρ τῆς ὁμονοίας an anderen Stellen der Hiketiden gesagt wird, und auch weiterer Berührungen hier zu gedenken. Das ganze Stück, wie auch die verwandten Stellen der Phoinissen, verherrlicht die Herrschaft des νόμος, ebenso Antiphon — auch wenn wir die von Blass ihm vermuthungsweise zugeschriebenen Bruchstücke bei Seite lassen — bei Stobæus flor. 16, 36 (Fg. 135 Bl.) An eben dieser Stelle wird die Nothwendigkeit einer früh beginnenden Erziehung hervorgehoben, wie von Adrast in den Hiketiden V. 913 ff.; bei Euripides fielen uns blühende bilderreiche Sentenzen auf, wie wir sie bei dem Borystheniten Bion gewohnt sind, und die erhaltenen Fragmente des Antiphon zeigen mit Bion und dem Kyniker Krates eine grosse Verwandtschaft,[2]) sodass wir noch in der Lage sind, die Richtigkeit des bei Philostrat Vitæ Soph. p. 500 erhaltenen Urtheils über die Schrift ὑπὲρ τῆς ὁμονοίας zu controlieren; ἐν ᾧ γνωμολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι σεμνή τε ἀπαγγελία καὶ ἐπηνθισμένη ποιητικοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἀποτάδην ἑρμηνευόμενα παραπλήσια τῶν πεδίων τοῖς λείοις.

Dass Euripides die Schriften des Antiphon in der That gekannt hat und von ihnen vielfach angeregt worden ist, halte ich für wahrscheinlich. Eine merkwürdige Überein-

---

1) Vgl. Stobæus flor. 124, 41: Σωκράτους· Πεττείᾳ τινι ἔοικεν ὁ βίος καὶ δεῖ ὥσπερ ψῆφόν τινα τίθεσθαι τὸ συμβαῖνον. οὐ γάρ ἐστιν ἄνωθεν βαλεῖν οὐδὲ θέσθαι τὴν ψῆφον. Vermuthlich der kynische Sokrates nach Antiphon, wenn nicht einfach eine Confusion im Lemma vorliegt.

2) Vgl. meine Akademika S. 170 ff.

stimmung soll hier noch besprochen werden, da sie mit der pädagogischen Betrachtung in den Hiketiden V. 913 ff. in engem Zusammenhange steht. Nachdem Hekabe den schönen Tod der Polyxena vernommen hat, stellt sie V. 592 ff. folgende Betrachtung über natürlichen Adel an:

οὔκουν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακὴ
τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει
χρηστὴ δ'ἁμαρτοῦσ' ὧν χρεὼν αὐτὴν τυχεῖν
κακὸν δίδωσι καρπόν, ἄνθρωποι δ'ἀεί
ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός
ὁ δ'ἐσθλὸς ἐσθλὸς οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο
φύσιν διέφθειρ' ἀλλὰ χρηστός ἐστ' ἀεί.
ἆρ' οἱ τεκόντες διαφέρουσιν ἢ τροφαί;
ἔχει γε μέν τοι καὶ τὸ θρεφθῆναι καλῶς
δίδαξιν ἐσθλοῦ · τοῦτο δ'ἤν τις εὖ μάθῃ
οἶδεν τό γ' αἰσχρόν, κανόνι τοῦ καλοῦ μαθών.

Hiermit vergleiche man Antiphon bei Stobæus flor. 16, 36 (Fg. 134 Bl.): Πρῶτον οἶμαι τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις · ὅταν γάρ τις πράγματος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ τῇ γῇ οἷον ἄν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προςδοκᾶν, καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παίδευσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, ζῇ τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται. Zwar ist in diesem Falle bei Euripides die φύσις mehr betont, bei Antiphon die παίδευσις, aber sicherlich leugnete letzterer die Macht der φύσις so wenig, wie Euripides den Einfluss der παίδευσις unterschätzte, wie ja schon aus der öfters angeführten Stelle der Hiketiden hervorgeht, und die Uebereinstimmung in dem noch dazu anfechtbaren Satze, dass das Gedeihen der Saat von der Gunst des Wetters abhängt, die Trefflichkeit des Menschen aber nicht von der Gunst der Umstände, ist auf keinen Fall zufällig. Man muss nur bedenken, dass vieles, was uns trivial erscheint, auch einmal neu war, und dass die Continuität des griechischen Culturlebens vermöge seiner Concentrierung eine viel grössere war, als wir uns gewöhnlich vorstellen.[1])

Jedenfalls veranschaulichen uns die Fragmente des Antiphon gut den Charakter der publicistischen Litteratur, mit welcher Euripides in enger Berührung steht und für deren Sätze

1) Dem Archäologen ist die unverwüstliche Lebenskraft eines einmal geschaffenen Typus oder Motivs geläufig, aber in der Philosophie und in der Rhetorik geht es nicht anders zu als in der Plastik; so gering im allgemeinen die Dankbarkeit gegen Vorgänger ist, so energisch ist die Fortwirkung des einmal ausgeprägten, nicht nur des Gedankens, sondern vornehmlich auch der Prägung. Den Begriff des Plagiats darf man auf die gute Zeit nicht anwenden, gleichwohl hat die Plagiatriecherei der Epigonen manchen wichtigen Zusammenhang aufgedeckt.

er häufig der einzige uns gebliebene Zeuge ist. Im einzelnen Falle ist der Schluss auf Abhängigkeit desshalb immer misslich, weil auch er vermuthlich nur einer von vielen gleichartigen ist. Dass wir uns von ihm einigermassen ein Bild machen können, verdanken wir einem reinen Zufall, seiner Verwechslung mit dem kanonischen Redner, die Notizen über ihn bei Xenophon und Aristoteles nur seiner Berührung mit Sokrates. Auch diese Angehörigen des ersten papiernen Geschlechts βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀίδας νώνυμνοι, sie haben das Schicksal der Journalistik inauguriert, grossen augenblicklichen Erfolg und schnelle Vergessenheit. Speciell für die hauptsächlichen politischen Erörterungen in den Hiketiden wird Antiphon schwerlich die Hauptquelle sein; diese scheinbar patriarchalische Frömmigkeit, die in der That jüngsten Datums ist, und bei der die Aufklärung bereits Gevatter gestanden hat, kann nicht gut auf den Sophisten zurückgehen, der τὴν προνοίαν ἀνεῖλε.[1]) Ich habe früher versucht, diese προνοία-Lehre auf Prodikos zurückzuführen, und das wird mit dem oben entwickelten Vorbehalt richtig sein. Man muss sich nur beständig gegenwärtig halten, dass Euripides stets im Stande ist, Gedanken, die auf verschiedenem Boden gewachsen sind, vorübergehend zu einer scheinbaren Einheit zu verschmelzen, wie auch die Glieder derselben Gedankenreihe an verschiedene, ja einander entgegengesetzte Personen zu vertheilen, und dass er gelegentlich, wo es Effect verspricht, dem menschlich-natürlichen gegen das reflectiert-philosophische wieder zu seinem Rechte verhilft. So zeigt zum Beispiel der Dichter häufig Berührungen mit einem später sehr ausgedehnten und fruchtbaren Zweige der Popularphilosophie, der paramythetischen Litteratur, indem er Trostgründe gegen jede Art von Unfällen und Leiden kennt, die er meist von der Nichtigkeit alles Irdischen entlehnt.[2]) Gleichwohl

---

1) Origenes c. Cels. IV, 25 (fg. 98). Wenn er dabei noch Götter bestehen liess, so müsste man sich diese nach Art der Epikurischen denken, oder was wahrscheinlicher ist, er identificierte Gottheit und κόσμος und liess für die immanente Zweckmässigkeit des letzteren den Namen προνοία als zu menschlich nicht gelten. Ob von Wilamowitz Recht hat, wenn er Herakles II, S. 277 nach Ruhnkens und Sauppes Vorgang (De Antiphonte sophista p. 8) Fg. 80: διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται, οὔτε προσδέχεται οὐδενός τι ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος auf die Gottheit bezieht, ist zweifelhaft. Dass dies nur auf die Gottheit gehn könne, ist nicht richtig; es kann auch auf die Welt gehn (in diesem Falle polemisch gegen den halbausserweltlichen νοῦς des Anaxagoras). Zudem muss man, wenn man die Worte auf die Gottheit bezieht, ἄπηρος schreiben (vgl. Sauppe a. a. O.), was nicht gerade für diese Beziehung spricht. Wenn man nicht ändert, muss man Gott und Welt identificieren. Ueber das scheinbar für eine anthropomorphe Gottesauffassung sprechende Fg. 108 vgl. meine Akademika S. 80, Anm. 2.

2) Auch hier bieten sich zur nächsten Vergleichung die Bruchstücke des Antiphon, auf welche ich Akademica S. 171 hingewiesen habe (nachzutragen wäre Euripides Alkestis V. 882 ff.). Richtig behandelt sind diese Bruchstücke und mit Antiphons τέχνη ἀλυπίας in Verbindung gebracht von Buresch Consolationum historia critica (Leipz. Stud. IX) p. 72 ff. In welchem Werke diese Betrachtungen standen, ist für ihr Verhältniss zu Euripides ja gleichgültig. Dass es aber wirklich bereits im V. Jahrhundert eine planmässige Sammlung der remedia fortuitorum gab, dafür spricht ein Tragikerbruchstück, das zwar mit Unrecht unter Euripides Namen zu gehen scheint, ihm aber doch recht nahe steht, wenn es, wie wahrscheinlich ist, aus dem Peirithoos des Kritias stammt. Es ist bei Nauck² das 964. fg. des Euripides:

kommen im Polyneikes der Phoinissen, die doch sonst von philosophischen Reminiscenzen nicht frei sind, die Leiden der Verbannung und die Sorge um ein rituelles Begräbniss im Vaterlande so beweglich zum Ausdruck, dass in der späteren paramythetischen Litteratur gegen die Verbannung der Euripidëische Polyneikes fast als stehender Typus hellenischen Vorurtheils bekämpft wird. So ist es für uns überhaupt ganz unberechenbar, wie Euripides sich neben den Eindrücken seiner philosophischen Lectüre von Erlebnissen persönlicher oder politischer Art und von poetischen Eindrücken bestimmen lässt; wir dürfen weder erwarten, dass die philosophischen Tagesmeinungen stets sofort, noch dass sie immer den ihrer Wichtigkeit genau entsprechenden Widerhall finden; die grosse Empfänglichkeit des Dichters ist mit einer fast weiblichen Launenhaftigkeit verbunden. Aber wir dürfen bei seinem grüblerischen Hange und seiner grossen Fruchtbarkeit allerdings erwarten, dass wenige der Fragen, welche die Zeitgenossen bewegten, von ihm unberührt geblieben sein werden und dass uns gerade von seinen philosophumenis verhältnissmässig viel erhalten geblieben ist, da die erhaltenen Stücke vorwiegend seiner reifsten Epoche angehören und die Erhaltung der Frag-

---

ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
ἐς φροντίδας νοῦν συμφορὰς τ'ἐβαλόμην
φυγὰς τ'ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ'ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδοὺς,
ἵν' εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπέσον μᾶλλον δάκνοι.

(Vgl. trag. Frag. adesp. 460.) Dies ausdrückliche Citat eines Weisen bezog von Wilamowitz Herakles I, S. 28, Anm. 53 nach Jamblichos vita Pyth. 196 auf Pythagoras, wogegen Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. III, S. 458 mit Recht geltend machte, dass kein Grund vorliege, einem apokryphen Pythagorasbuche zu Liebe von der von Poseidonios vorgeschlagenen Beziehung auf den bekannten Ausspruch des Anaxagoras beim Tode seines Sohnes abzugehn. Da aber in jenem Fragment neben den ἄωροι θάνατοι speciell noch die φυγαὶ πάτρας und zusammengefasst die κακῶν ἄλλαι ὁδοί genannt werden, so scheint es sich doch vielmehr um eine Schrift als um ein einzelnes Dictum zu handeln, um eine systematische Behandlung der τυχηρά, und da wüsste ich keine, auf welche die Beziehung näher läge, als Antiphons τέχνη ἀλυπίας. In sicher Euripidëischen Versen findet sich sehr verwandtes, sowohl Aeusserungen über den Werth des tröstenden Zuspruchs (Orest, V. 296 ff. Fg. 1065. 1079), wie Trostgründe gegen einzelne Unfälle, namentlich die kosmopolitische Verachtung der Verbannung (z. B. Fg. 1047); pessimistische Trostgründe gegen den Tod und alle einzelnen Unfälle, aus der Nichtigkeit und dem Wechsel alles Irdischen abgeleitet, sind sehr zahlreich, so dass der Dichter, wie er in der späteren Consolationenlitteratur eine grosse Rolle spielt, auch als Repräsentant einer verwandten Litteratur des V. Jahrhunderts eingehendere Berücksichtigung verdiente, als ihm auch von den letzten Bearbeitern dieses Gebietes zu Theil geworden ist. Den Sophisten Antiphon zieht bereits von Wilamowitz mit Recht zur Erläuterung des Dichters heran, Hermes 15, S. 115, allerdings mit einem seltsamen Missverständniss von Fg. 131, weil er versäumt hat, εἰς τὸ πρόσθεν zu lesen. Derselbe betont dort mit Recht den sophistischen Charakter der Betrachtungen über die Leiden der Weiber in der Medea und über ihre Schlechtigkeit im Hippolytos. Ein Bild sophistischer ἀντιλογίαι geben diese biologischen Kleinmalereien aber schwerlich, sie gehören vielmehr in das paramythetische Capitel ὅτι εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος (und πᾶς βίος, Antiphon Fg. 132), ein Narcoticum gegen die μεμψιμοιρία. Dass hier im Wesentlichen die Grundstimmung gemeinsam ist und dem Dichter im einzelnen Falle recht wohl die Priorität gebühren kann, braucht wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

mente grossentheils durch ihren gnomologischen Gehalt bestimmt ist. Für das Gesammtbild der geistigen Bewegungen seiner Zeit bleiben daher die Reste des Euripides die wichtigste Quelle und rechtfertigen eine Interpretation über den Wortlaut hinaus auch auf die Gefahr des Irrens hin, und die Vergleichung aller sonstigen Ueberlieferung aus der Sophistenzeit wird auch für das Verständniss des Dichters stets unerlässlich sein.[1])

Ebensosehr, wie es aussichtslos sein würde, wenn man aus dem von Euripides erhaltenen eine einheitliche Weltanschauung oder eine Entwicklung der Weltanschauungen des Dichters construieren wollte, da bei diesem Bestreben die Gefahr, Stimmungen zu Ueberzeugungen zu verdichten, unvermeidlich ist, ist es ein Nothbehelf, wenn man von einer Weltanschauung oder Philosophie der Sophistik spricht. Mit keinem Schlagwort, auch nicht mit dem der Aufklärung, lässt sich jene Bewegung erschöpfend bezeichnen. Neben skeptischer, physiologischer und geschichtsphilosophischer Aufklärung steht Dogmatismus, theilweise reactionärer Färbung, theosophische Mystik, historisierende Romantik; manche dieser sehr verschiedenen, zum Theil geradezu einander entgegengesetzten Richtungen fanden sich in derselben Persönlichkeit, wo nicht gar in derselben Schrift friedlich nebeneinander. In jener Jugendzeit der Geschichts- und Sittenforschung ergeben sich leicht noch aus den entgegengesetzten Voraussetzungen die nämlichen oder aus gleichen Voraussetzungen die verschiedensten Folgerungen; es ist wie in einem Quellgebiet im Gebirge, wo die Richtung und Vereinigung der einzelnen Wssserfäden oft noch von geringen Terrainunterschieden abhängt und durch zufällige Bodenveränderungen geändert wird, während vier Generationen später die Dogmen sich in den breiten Strombetten der Schule weit getrennt voneinander fortbewegen. Gemeinsam ist allen jenen Denkern nur die pädagogische Richtung, der Ehrgeiz, ihre σοφία unmittelbar für das Leben, und, was damals noch dasselbe ist, für die Politik nutzbar zu machen. Auf ionischem Boden war die Weisheit Gefahr gelaufen, Resignation und Weltflucht zu werden; auch in Athen fehlten schon in der besten Zeit Stimmen nicht, welche diese predigten; aber im Ganzen wirkte die demokratische Luft verjüngend auf die ionische Weisheit, und nicht zum mindesten der freie, fast internationale Zug der attischen Cultur; das öffentliche Leben, Politik und Handel führten einerseits dem theoretischen Studium reiches Material zu, andrerseits legte es jedem

1) Litteratur über Welt- und Lebensansicht des Euripides citiere ich nur, wo ich mich mit ihr auseinanderzusetzen habe. Die ältere Litteratur über unser gegenwärtiges Thema findet man angeführt in dem verdienstlichen Aufsatze von K. Schenkl: „Die politischen Anschauungen des Euripides“ in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien XIII (1862), S. 357—379 u. 485—508. Man findet in diesem Aufsatze die meisten Stellen des Euripides, die sich unmittelbar mit politischen Problemen befassen, übersichtlich angeordnet. Inwiefern meine Anschauungen von denen Schenkls abweichen, wird der Leser beider Arbeiten leicht erkennen. Der Versuch, sie an einigen Beispielen zu erläutern, schien mir fruchtbarer als polemische Auseinandersetzungen; das Bestreben auch nach annähernder Vollständigkeit liegt mir diesmal fern, also auch die Absicht, jene Abhandlung durch eine neue Bearbeitung desselben Stoffes überflüssig zu machen.

die Aufforderung nahe, seine Kenntnisse und Fähigkeiten nutzbar zu machen. Die attische πολυπραγμοσύνη steckte die Speculation an und zog sie zum Theil in die belletristische Sphäre herab, Tragödie und Komödie trugen das ihrige dazu bei, den Wetteifer zu steigern. Die Wirkungsfreudigkeit jener Männer erscheint bei Platon als Demegorie und sophistische Ueberhebung, aber er selbst ist in den pädagogischen Partien seines Staates durchaus nicht frei von dem unverbesserlichen Optimismus jener Epoche. Je mehr er ausser Sokrates, Parmenides, Anaxagores und Pythagoras alle Vorgänger verleugnet, desto mehr ist es unsre Pflicht, uns von den Gedanken Rechenschaft zu geben, durch welche er bei der Abfassung seines Staates, wenn auch widerwillig, bedingt war, obwohl grossentheils sich nicht einmal mehr die Namen ihrer Urheber ermitteln lassen. Die Berechtigung, für diese Arbeit in erster Linie Euripides heranzuziehn, hoffe ich hinreichend erwiesen zu haben.

II.

Wir kehren jetzt zu unserm Ausgangspunkte zurück, zu dem Gerechtigkeitsproblem des Platonischen Staates. Wenn ich eine Skizze der sophistischen Staatslehre vorausschicke, ehe ich daran gehe, an der Hand des Euripides die mannigfach zerstreuten Spuren der Erörterung dieses Problems im fünften Jahrhundert zu sammeln, so brauche ich nach dem eben ausgeführten wohl kaum zu betonen, dass diese Skizze lediglich dem praktischen Zwecke der Einordnung des zerstreuten Stoffes dient, also nicht den Anspruch erhebt, die wirkliche Entwicklung jener Streitfragen wiederzugeben, sondern nur eine der einfachsten unter den verschiedenen möglichen.

Die politische und die pädagogische Speculation der Griechen steht unter dem Zeichen der Unterscheidung von Natur und Convention, von φύσις und νόμος, und zwar scheint die Politik von Anfang an Endziel und Schlussstein der Pädagogik gebildet zu haben. Wohl mochten auch in der sophistischen Litteratur Fragen mehr historischer Natur, wie über den Übergang der Verfassungsformen in einander oder die zur Erhaltung einer bestimmten Verfassungsform zweckmässigen Massregeln gestreift worden sein, aber das Ziel war stets der Idealstaat, das wohl mit dem ethischen τέλος der εὐδαιμονία noch durchweg zusammenfiel. Sowohl der Titel περὶ ὁμονοίας bezeichnet den idealen gesellschaftlichen Zustand,[1]) wie auch die

1) Überliefert ist nur von Antiphon eine Schrift περὶ (oder ὑπὲρ) ὁμονοίας; doch ist er jedenfalls nicht der erste, welcher das Thema behandelt, selbst wenn der Titel bei ihm originell sein sollte. Wenn Hippias in Platons Protagoras, p. 337c sagt: ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ, so ist das die Motivierung der ὁμόνοια, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Eleer, in dessen Heimat im Schutze des Gottesfriedens die vielen ὁμόνοια-Verträge griechischer Staaten in Erz eingegraben bewahrt wurden, auch den Namen für das Problem aufgebracht hat, wie ja auch in seiner Unterredung mit Sokrates bei Xenophon, Mem. IV 4, 16 die ὁμόνοια eine Hauptrolle spielt. Die ὁμόνοια bleibt dann auch in Zukunft das Thema für die olympischen Festreden. Von dem neutralen Elis konnten undurchführbare Völkerbeglückungspläne am leichtesten ausgehen. Vgl. E. Curtius: Die Altäre von Olympia (Abh. der Berl. Akad. 1881), S. 36.

Schriften, welche über den Urzustand handelten, diesen oder den nächstfolgenden, durch göttliche Fürsorge geregelten, nach Hesiods Vorgang als einen goldenen betrachteten, den es gelte, wieder heraufzuführen. Wer über ideale Zustände schreibt, ist mit den bestehenden nicht einverstanden; worin aber der Grund der Verschlechterung zu suchen, und wie das Übel zu heben sei, darüber waren immer sehr verschiedene Ansichten möglich. Ein Weg, der sicherlich früh eingeschlagen worden ist, war der, die πλεονεξία als Quelle aller Uebel zu fassen, als ihre Folgen die ἀνομία und die ἀναρχία. Bei dieser Ansicht konnte man Gesetz und Ordnung entweder als unmittelbaren Ausfluss der Weltordnung fassen, wie es in der Rede der Iokaste in den Phoinissen angedeutet ist, oder als Erlösung aus einem thierischen Urzustande. Diese Erlösung konnte man entweder auf einen göttlichen Gnadenakt zurückführen, wie Protagoras in dem Platonischen Dialoge, oder auf den durch Erfahrung verfeinerten Selbsterhaltungstrieb und einzelne Einrichtungen kluger Männer.[1]) Mit letzterer Lösung ist bereits der

1) Eine mythische Einkleidung, wie die Prometheusfabel, schloss nicht aus, dass letztere Ansicht dabei für die eigentlich richtige gehalten wurde. Diese Ansicht, dass die ganze Cultur aus der Natur des Menschen als ζῷον κοινωνικόν folge, wird besonders klar ausgesprochen von dem von Jamblichos benutzten Sophisten 96, 1, Fg. E, S. 15 Bl.: εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς ηὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα (τὰ) πρὸς αὐτήν, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς καὶ ἀνομίᾳ διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς οὕτω ζημίαν γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης) διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρᾷ ἐνδεδέσθαι ταῦτα. Möglich ist, dass dies auch die eigentliche Ansicht des Protagoras war, auch wenn wir, wie ich überzeugt bin, in dem Prometheusmythos des Platonischen Dialoges eine inhaltlich getreue Wiedergabe von Protagoras περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως besitzen. Dass man den Mythos als Quelle für Protagoras wissenschaftliche Überzeugung nicht ohne weiteres benutzen darf, kann man Gomperz, Apologie der Heilkunst (Berichte d. Wiener Akad. 1890) S. 112, gern zugeben; aber das habe ich auch nie geleugnet, sondern Akademika S. 256 ausdrücklich betont. Die Consequenz zu ziehen, das berühmte Götterfragment für unecht zu erklären, wie Gomperz mir zumuthet, glaube ich mich weigern zu dürfen. Wenn er ebenda meint, es genüge, über die Sprachtheorie des Protagoras meine Schlussfolgerung auf S. 279, 1 der Akademika wörtlich anzuführen, um ihre Unhaltbarkeit zu erkennen, so muss ich mich auch gegen jene Schlussfolgerung verwahren. Ich habe dort Krohn gegenüber ausgeführt, dass aus dem Mythos die θέσει-Theorie für Protagoras nicht folgt, sondern das Gegentheil. Dass nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung die Sprache conventionell war, ist möglich, aber nicht sicher. Dass in dem Traktat περὶ τέχνης die θέσει-Theorie für die Sprache vertreten wird, würde ihrem etwaigen Protagoreïschen Ursprung nicht im Wege stehen, wenn er sich aus andern Gründen wahrscheinlich machen liesse, was mir bis jetzt nicht gelungen zu sein scheint, so gern ich anerkenne, dass Gomperz mit vollem Recht die Aufmerksamkeit auf jene Schrift gelenkt und ihre Zeit und Sphäre richtig bestimmt hat. An Protagoras schliesst sich der Tragiker Moschion, Fg. 6, in der Fassung des Themas an, welcher ausserdem Kritias und Euripides benutzt, V. 1, διαπτύξω λόγῳ | ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου; für die Art, wie der χρόνος das menschliche Leben ändert, lässt er V. 20 verschiedene Möglichkeiten zu: εἴτ' οὖν μέριμναν τὴν Προμηθέως πάρα | εἴτ' οὖν ἀνάγκην εἴτε τῇ μακρᾷ τριβῇ | αὐτὴν παρασχὼν τὴν φύσιν διδάσκαλον. Es ist sehr möglich, dass bereits Protagoras seinen Prometheus ähnlich meinte; aber gleichgiltig ist die mythische Einkleidung seiner Theorie nicht, und namentlich nicht ihre conservativ-theologische Färbung. Platon hätte mit einer inhaltlichen Fälschung des Mythos auf gar keinen Erfolg rechnen können, und wenn er entstellt hätte, so würde er das doch am wenigsten in der Richtung der Vorsehungslehre gethan haben, die er selbst fanatisch vertrat. Gern hat er den Sophisten als Vorgänger gewiss nicht anerkannt; aber wenn er im Staate III,

andre Weg beschritten, das Übel nicht in der ἀνομία zu erblicken, sondern in der Beschaffenheit der νόμοι selbst. Dieser Weg ist in seinen Anfängen dem andern jedenfalls nicht entgegengesetzt, sondern nur ein Theil oder Nebenweg von ihm. Auch diejenigen, welche Recht und Ordnung als Geschenk der Götter oder Folge der vernünftigen Weltordnung verehrten, mussten erkennen, dass die bestehenden Gesetze einander vielfach widersprachen oder aus schlechten Gründen geändert wurden, also nicht alle gleich heilig und vernünftig sein konnten; schon diese Wahrnehmung hat jedenfalls bereits Denker, welche in hohem Grade conservativ waren, auf die Unterscheidung von in der Natur begründeten Gesetzen und willkürlichen Menschensatzungen geführt und zu dem Bestreben, erstere in Schrift und That nach Möglichkeit zur Geltung zu bringen. Dass im fünften Jahrhundert ein Denker die Harmlosigkeit des Xenophontischen Sokrates gehabt habe (Mem. IV, 4), δίκαιον und νόμιμον einfach zu identificieren, ist kaum vorauszusetzen,[1]) wenn auch die ersten Staatstheoretiker die in Athen bestehenden

p. 414ff. für seine φύλακες von dem Autochthonenmythus pädagogischen Gebrauch machen will, so folgt er damit nur dem Beispiel, das Protagoras mit seinem Prometheusmythos gegeben hatte. Dass sich Protagoras in andern Schriften anders, das heisst weniger conservativ über sociologische Fragen ausgesprochen habe, ist bei dem Schweigen der Platonischen Polemik durchaus unwahrscheinlich; Platon pflegt doch sonst nicht an seinen Gegnern die nach seiner Ansicht vortheilhaften Seiten hervorzusuchen. Man mag also immerhin annehmen, dass der Prometheusmythos nicht Protagoras letzte Überzeugung enthalte, dass er gewissermassen archäisiere; jedenfalls wird man aus ihm doch so viel entnehmen können, dass der Sophist die conservativ-theologische Richtung der ältern Staatslehre begünstigte, und wenn er die Verbreitung dieser Ansichten für zweckmässig hielt, wird er wenigstens nichts widersprechendes gelehrt haben. Auch wenn er einsah, was ich nicht bezweifle, dass die Convention in Sitte und Gesetz eine grosse Rolle spielt, kann er darum doch die bestehenden Verhältnisse in weitem Umfange für naturberechtigt gehalten haben. Dass er dies wirklich that, dafür würde ausser dem Platonischen Dialoge auch sein Verhältniss zu Perikles und seine Mitwirkung an der Gesetzgebung von Thurioi sprechen, wenn diese gut bezeugt wäre.

1) Dies Kapitel sei allen Bewunderern der Xenophontischen Memorabilien angelegentlichst empfohlen. Ein solcher, A. Döring, ist neulich im Archiv f. Gesch. d. Philos. IV, S. 34 ff. zu Worte gekommen. Dieser glaubt die Integritätsfrage „auf einen neuen Boden zu stellen und in neues Licht zu rücken“ (S. 37. 60), wenn er den alten Gedanken, dass die Memorabilien eigentlich eine Apologie seien, durchführt, indem er in ihnen eine Art apologetischer Disposition nachweist. Ob die Apologie gegen Polykrates oder gegen die wirkliche Anklage gerichtet ist, darauf kommt ihm wenig an (S. 39, wo Grillenbergers Arbeit nicht und die Litteratur überhaupt unvollständig erwähnt wird). Alle an Xenophon geübte Kritik ist zurückzuführen auf die „natürliche Unempfänglichkeit des nicht logisch geschulten Menschen für logische Gliederung und Disposition“ (S. 36). Wo Döring seine logische Schulung her hat, weiss ich nicht, vielleicht von Xenophon; aber das scheint mir auch für ungeschulte Logik klar zu sein, dass der Versuch, die feine Gliederung und die Integrität der Memorabilien nachzuweisen, als gescheitert betrachtet werden muss, wenn dabei, wie Döring thun muss, mit Lücken, Umstellungen und Athetesen operiert wird. Die Dispositionsbemühungen Xenophons sind früheren Bearbeitern der Memorabilien auch nicht entgangen, aber „fein und oft nur schwach markiert und accentuiert“ ist die Gliederung nicht; im Gegentheil, das logische Gerippe drängt sich überall von aussen auf, wie die Knochen eines schlecht genährten Pferdes, und verwachsen ist es überdies. Wer daran Freude hat, dem kann man das nicht verwehren, und zum Beispiel für den Schulunterricht ist es zweckmässig, wenn der Exeget seinen Autor überschätzt, aber für „positive Kritik“ sollte sich diese Apologetik nicht ausgeben.

Verhältnisse in ziemlich weitem Umfange gut heissen möchten. Indess war der Schritt von einer konservativen Reformation zu radikaleren Theorien unvermeidlich. Wenn einmal das conventionelle Element in Gesetzgebung und Sitte anerkannt war, so konnte die Grenze zwischen natürlich und conventionell immer weiter zu Ungunsten der φύσις verschoben werden. Die im Sprachgefühl stets lebendige Verwandtschaft von νόμος mit νομίζω im Sinne subjectiver Meinung begünstigte diesen Vorgang; und so behaupten sich die Ausdrücke φύσεως νόμος oder θεῖοι νόμοι wohl von den Anfängen der politischen Litteratur her beständig, aber νόμος schlechthin gebraucht, nimmt die Bedeutung Menschensatzung an und zwar wird dabei vornehmlich das Willkürliche betont, während das organische Werden vernachlässigt wird. Sobald nun die Frage aufgeworfen und bejahend beantwortet wird: Sind die Götter vielleicht nicht Schöpfer, sondern Geschöpfe des νόμος? Fallen mit den θεῖοι νόμοι auch die νόμοι φύσεως zum grossen Theil unter die willkürlichen Satzungen; als einziges φύσει δίκαιον bleibt für den extremsten Standpunkt das Recht des Stärkeren, wo die Beibehaltung des Namens δίκαιον willkürlich und streng genommen sinnlos ist. Die Vertreter dieser Ansicht sehen also in den νόμοι das eigentliche Übel, eine Verschwörung der schwachen Menge gegen die starken zu Herrschaft und Genuss berechtigten Naturen, das Ideal in jenem Zustande thierischer ἀνομία und πλεονεξία, welchen die andern durch die Gnade der Götter beseitigt sein liessen. Dass viele diese Consequenz gezogen haben, ist nicht glaublich, aber dass sie wirklich Vertreter gefunden hat, ist sicher. Dies ist nun die sophistische Ethik und Staatslehre, von welcher Platon sich die seinige abheben lässt. Dass er seine Gegner möglichst schwarz malt, ist das Recht des Stärkeren, dass er nicht sclavisch copiert, sondern die Züge zu seinem Kallikles und Thrasymachos von verschiedenen Vorbildern entlehnt, das Recht des Künstlers; aber selbstgeschaffene Chimären sind es nicht, gegen welche er zu Felde zieht.[1]) Ebensowenig allerdings können diese Gestalten Anspruch erheben, als Vertreter der Sophistik schlechthin zu gelten. Man pflegt zwar zuzugeben, dass die älteren Sophisten sich durch die Platonische Polemik nicht getroffen

1) Ich weiss nicht, ob ich Gomperz Apologie der Heilkunst, S. 112, richtig verstanden habe: „Denn Eines ist es, dem Köhlerglauben zu entsagen, welchem alles Bestehende eben darum, weil es besteht, als natürlich und göttlich — — gilt; ein Andres, jede Naturbasis des Rechtes und der Moral zu leugnen. Dass irgend ein griechischer Sophist das Letztere gethan hat, soll noch bewiesen werden. Denn Kallikles ist kein Sophist und was Plato dem Thrasymachos in den Mund legt, kann unmöglich als authentische Darstellung etwaiger Lehren auch nur dieses Rhetors gelten.“ Über Kallikles und Thrasymachos habe ich mich ähnlich ausgesprochen, aber aus der Maskenfreiheit der Dialoge folgt nicht, dass die dort vorgetragene Lehre nicht wirklich vorgetragen worden sei, denn die Maskenfreiheit gilt nicht mehr für die Gesetze, wo X, p. 889e jene Lehre am klarsten und schärfsten formuliert wird: καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, — — τὸ δικαιότατον ὅ τί τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος — — πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅ ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύειν ἑτέροισι κατὰ νόμον. Es ist das dieselbe Lehre, welche von dem Euripidëischen Eteokles vertreten, von Ion V. 621 ff. und von dem von Iamblichos benutzten Sophisten bekämpft wird, noch Aristoteles Pol. IV, p. 1324b3 berücksichtigt sie: οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον

zu fühlen brauchten, dass sie weder unmoralisch lebten, noch antimoralisch lehrten; aber wie weit sie dem Sokrates des Gorgias und des Staates auch positiv vorgearbeitet haben, das wird über den dortigen Vertretern der Sophistik nur zu leicht vergessen.

Ganz ähnlich wie Platon stehn in der Staatslehre die Kyniker und die ältesten Stoiker zur Sophistik. Für den gemeinsamen sokratischen Gegensatz beider Schulen gegen einen Hauptsatz der Sophistik ist es bezeichnend, wenn auch schwerlich wahr, dass sowohl Platon als Antisthenes den Vers des Euripides, welcher die subjective Geltung des αἰσχρόν aussprach (Aiolos Fg. 19), parodiert haben soll in dem absoluten Sinne: αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ. Freilich boten ihre eigenen Schriften selbst wieder die sprechendsten Belege für die Relativität der Begriffe αἰσχρόν und καλόν.

Wie zu erwarten ist, zeigt Euripides fast an allen möglichen sophistischen Theorien über Recht und Staat Anklänge, ohne eine bestimmte Lehre dauernd zu bevorzugen. Für ganz extreme Standpunkte, wie den des Kallikles, hat er sich wohl nie eigentlich erklärt, sondern sie nur vereinzelt durch Personen wie den Eteokles vertreten lassen; er hat wohl überhaupt die Vorsicht gehabt, die Vertreter der gefährlichsten Ansichten meist umkommen zu lassen, sodass er sie zu verwerfen scheinen konnte, auch wo sein Interesse an ihnen sich kaum mehr als ein rein psychologisches bezeichnen liess, wie es zum Beispiel beim Bellerophontes der Fall gewesen zu sein scheint. Dass dies dem Publikum nicht immer genügte, zeigt die Neubearbeitung des Hippolytos, sowie das Urteil des Aristophanes über Phaidra und Stheneboia. Fast bedenklicher, als seine pathologischen Charaktere, Bösewichter und Gottesleugner, sind diejenigen Stücke, wo eine schreiende Dissonanz bleibt zwischen Anschauung und Verschuldung der Handelnden und den Forderungen der Fabel, sodass alles Unrecht auf Rechnung der Götter kommt, wie der Herakles und die Elektra. Wenn aber Euripides auch tief zerfallen war mit dem alten Götterglauben und in der Ethik ebensoweit entfernt von jedem naiven Dogmatismus, so zeigen doch seine direkten Äusserungen über sociale Fragen

---

εὐδαίμονα φασίν. Es dient der Paradoxie dieses Standpunktes einigermassen zur Entschuldigung, dass er seinen Ausgang vom Glückseligkeitsproblem des Individuums genommen hat, wesshalb auch sämmtliche Declamationen gegen die Tyrannis von Euripides bis Platon, auf den Nachweis, dass der Tyrann der unglücklichste aller Menschen sei, fast mehr Gewicht legen, als auf die Ungerechtigkeit der Tyrannis. (Vgl. bereits Aischylos Prometheus, V. 225, über Euripides vgl. Schenkl a. a. O. S. 486.) Diese schroffe Umkehrung der ὁμόνοια-Glückseligkeit bleibt aber immerhin noch im Rahmen des antiken Staatsbegriffes. Seine nothwendige Consequenz ist die Negierung beider Standpunkte, die Loslösung der individuellen Eudaimonię vom politischen Leben, welche Aristipp wohl zuerst systematisch vollzog (vgl. Xenophon mem. II, 1 und Aristoteles an der eben angeführten Stelle). — Wenn man in den Gesetzen Platons Bezeichnung der Urheber jener Lehre: ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, urgieren will, kann man allerdings behaupten, er bezeichne keine Sophisten, aber doch nur wenn man den Begriff Sophist auf die berufsmässigen Weisheitslehrer beschränkt. Auf Kritias zum Beispiel würde die Platonische Bezeichnung vortrefflich passen.

und ihr Verhältniss zur Weltordnung im Ganzen mehr Berührung mit der älteren conservativeren Richtung, als mit jüngeren radikaleren Theorien. Wenn ich diese Berührungen in einer bestimmten Anordnung verfolge, so sei noch einmal betont, dass diese kein genetisches Bild der Entwicklung der einzelnen Theorien zu geben beabsichtigt, da deren einzelne Elemente sowohl von vorn herein in den mannigfachsten Combinationen auftreten konnten, als auch vom Dichter sicherlich mannigfach und oft willkürlich gemischt sind.

Das Problem der Gerechtigkeit und Vergeltung erscheint bei Euripides am häufigsten noch in mystisch-theologischer Form, in Gestalt von Spekulationen über das Walten der Dike. Das klassische Vorbild für alle späteren Schilderungen vom Walten der Dike, zum Beispiel für die Solonischen Elegien, gaben Hesiods Erga, namentlich die Verse 248—260 Rz. Das unmittelbare Vorbild indess für die Euripidëische Behandlung der Dike als personificierte kosmische Potenz lieferte jedenfalls die Orphische Spekulation, obwohl vielleicht schon bei Anaximander (und dann bei Heraklit)[1]) eine verwandte Auffassung vorkommt. Man vergleiche namentlich Fg. 33 u. 126 der rhapsodischen Theogonie (Abel). Dass Euripides mit allerhand Orphicis wohl vertraut war, ist kein Zweifel; er ist aber nicht etwa aus einem innern mystischen Drang selbständig auf die Orphische Spekulation zurückgegangen, sondern folgt auch hier dem Zuge der Zeit; die zeitgenössische Litteratur, physiologische wie sophistische, war stark mit Orphischen Anschauungen durchtränkt.

Die Stellen, welche bei Euripides vom allgemeinen Walten der Dike handeln, sind zu zahlreich, um hier auf sie einzugehen; vornehmlich beschäftigt natürlich auch den Dichter der landläufige Einwand gegen das Walten der Dike die Frage: περὶ τῶν βραδέως ὑπὸ τοῦ θείου τιμωρουμένων. Dass die Dike langsam schreitet, wird wiederholt betont (z. B. Fg. 979), auch die Bemerkung, dass die Gottheit sich um Kleinigkeiten nicht kümmert (Fg. 974), soll wohl scheinbare Ungerechtigkeiten erklären; dass dagegen Dike am sofortigen Eingreifen aus Zeitmangel in Folge übergrosser Beschäftigung verhindert werde (Phrixos Fg. 835), ist entschieden eine Umgehung des Problems, ein Missbrauch der anthropopatischen Einkleidung. Die enge Verbindung der Dike mit dem χρόνος gehört in diesen Gedankenkreis, und weiter, wenn auch der χρόνος personificiert wird und mitunter fast an die Stelle der Dike tritt.[2]) Hervorzuheben

1) Anaximander bei Simplicius in Aristot. phys. fol. 6a (Fg. 2 Mull.), Heraklit. bei Plutarch de exilio 11 (Bywater p. 12).

2) Hier hat Euripides an Solon einen Vorgänger, ffg. 4, V. 14 (Bergk): οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ θέμεθλα Δίκης. | ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γίγνομενα πρό τ'ἔοντα | τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτισομένη; auch die enge Verbindung der Vergeltung mit Zeus findet sich bereits bei Solon in den schönen Versen 14, 25 f.: τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἑκάστῳ | ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος· | αἰεὶ δ'οὔ ἑ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν | θυμὸν ἔχῃ πάντως δ'ἐς τέλος ἐξεφάνη | ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὁ δ'ὕστερον. Aus einem andern Vorstellungskreis stammt Sophokles Antigone V. 451: ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη. Die Elegiker gehn ebenso wie die Orphische Spekulation durchweg von Hesiods Erga aus, namentlich von V. 213 ff. Vergleiche noch Xenophanes 1, V. 15 ff. Theognis V. 197 ff., 743 ff. Auch die sophistische Staatslehre knüpft mit Vorliebe an Hesiod an.

sind einige Stellen, an welchen die Funktion der Dike unmittelbar an die Stelle der τρὶς μύριοι Ζηνὸς φύλακες bei Hesiod tritt und sich etwa mit der der Dämonen bei den späteren vergleichen lässt, wo sie als Vollstreckerin des göttlichen Willens unter den Menschen haust: Glaubt ihr etwa, die Sünden flögen hinauf zu den Göttern und dort schriebe sie Jemand auf die Tafeln des Zeus, und der bestrafte danach? Der Himmel würde ja nicht ausreichen, das Verzeichniss der menschlichen Fehltritte zu fassen, noch Zeus, sie zu strafen! Vielmehr ist Dike hier nahe bei, wenn ihr nur sehen wollt! Hier (Fg. 506 der Melanippe desmotis) ist die Trennung des Zeus von der Dike und die Motivierung, warum er nicht selbst straft, nur eine Folge der Accommodation an die gewöhnliche polytheistische Vorstellung; das wesentliche ist die Polemik gegen den Glauben an transcendente Vergeltung, die Welt selbst ist göttlich und die Vergeltung ihr immanent. Scheint doch auch die »weise Melanippe« stark physiologisch gefärbt gewesen zu sein (Fg. 484) und den gewöhnlichen Zeus sehr in Zweifel gezogen zu haben (Fg. 480).[1]) Über den Aufenthalt der Dike bei den Menschen spricht sich Euripides noch Fg. 151 der Andromeda und Fg. 255 des Archelaos ganz ähnlich aus. Die Grundlage dieses Dogmas ist monistisch pantheistisch, gleichviel, ob der Dichter hier von dem Apolloniaten Diogenes selbst, wie mir wahrscheinlich ist,[1] angeregt ist oder von einem diesem verwandten Sophisten. Erläutert wird diese kosmische Dike durch die einem pantheistischen Systeme entnommene Erklärung des δίκαιον, welche Platon im Kratylos p. 412 d ff. gibt und die ich Akademika S. 136 ff. behandelt habe. Hier, in diesem von Platon nicht gebilligten System (des Antisthenes) ist das δίκαιον nicht nur dem Zeus gleich, sondern auch der Sonne, dem Feuer, der Wärme und dem νοῦς, also die feinste Form des göttlichen Weltäthers, als welche es durch alles hindurchgeht (δίκαιον = δια-ιόν). Aber auch Platon selbst huldigt der kosmischen Dike an einer Stelle, wo er sich an die Orphische Lehre anlehnt, legg. IV, p. 715 e: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινός. Wer sich aber von ihr lossagt, σκιρτᾷ ταράττων πάνθ' ἅμα καὶ πολλοῖς τισιν ἔδοξεν εἶναί τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῇ Δίκῃ ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.

---

1) Fg. 481 und namentlich Fg. 487 sprechen durchaus nicht gegen eine derartige Skepsis. Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο wird wiederholt von Kritias in Fg. 591 des Peirithoos, gewiss mit vollem Verständniss dafür, dass die starke Versicherung das Gegentheil bedeutet, und wenn Fg. 487 beim Äther, der Wohnung des Zeus geschworen wird, so gewinnt das erst Sinn, wenn er mit seiner „heiligen“ Wohnung identisch ist. Es ist daher unwesentlich, ob an der Geschichte, die Plutarch Amatorius 13 erzählt, dass der Vers Fg. 480, nachdem er Anstoss erregt hatte, durch Fg. 481 ersetzt worden sei, etwas Wahres ist. Vermuthlich ist es nur ein Erklärungsversuch einer Variante. Dann würde wohl Fg. 481 die ursprüngliche Fassung sein, die in einzelnen Ausgaben unter dem Einfluss von Herakles, V. 1263 verändert worden wäre.

Diese Worte des greisen Platon führen bereits über zu dem Zwillingsbruder der Dike, dem Νόμος, welcher zwar auch bereits in der rhapsodischen Theogonie als kosmische Potenz ausgeprägt war;[1]) aber da er von vornherein eine noch abstraktere Schöpfung ist, geeigneter war als Schlagwort in der rein begrifflichen Erörterung der uns hier beschäftigenden Probleme und daher in der Sophistenzeit die Dike bald in den Hintergrund drängte. Die sophistische Litteratur pflegt, wo sie vom Allherrscher νόμος spricht, an eine Pindarstelle anzuknüpfen (Fg. 169 Bergk), von welcher wohl den meisten nur die Worte im Gedächtniss waren: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων. Am ausführlichsten wird die Stelle besprochen von Kallikles im Platonischen Gorgias, p. 484 b, freilich auch ebenda am falschesten interpretiert: οὗτος δή, φησίν,

ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέους, ἐπεὶ ἀπριάτας

λέγει οὕτως πως · τὸ γὰρ ᾆσμα οὐκ ἐπίσταμαι — λέγει δ'ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονος τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων. Es ist schwer verständlich, wie man diese Pindarinterpretation hat als authentisch auffassen können. Der fromme Dichter der ersten Nemëischen Ode soll Herakles als Vertreter des Faustrechts feiern, den Bezwinger der θῆρες αἰδροδίκαι, der gerade der Herrschaft der rohen Gewalt ein Ende bereitet hat! Wie der Gedanke bei Pindar im Einzelnen ausgeführt war, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, da den schöngeistigen Junker im rechten Moment sein Gedächtniss im Stiche lässt; aber sicher war der νόμος, welchen Herakles vertrat, die göttliche Gerechtigkeit; freilich kaufte er dem Geryoneus die Rinder nicht ab, aber dass der sie auch nicht gekauft hatte, darauf kam es an; er hatte βιαιότατον begangen, das Herakles zum Rechte führte. Dies βιαιότατον von Pindarexegese ist von Platon zur Charakteristik des Kallikles wohl berechnet, später führt er die Stelle in ihrem richtigen Sinne an, legg. IV, p. 714 e (wo Badhams Emendation anzunehmen ist). Freilich ist Kallikles nicht der erste, welcher die Pindarverse verdreht, schon bei Herodot III, 38 werden sie fälschlich angeführt für die Macht des wandelbaren menschlichen νόμος, wie ich gezeigt habe, nach Vorgang des Hippias.[2]) Geradezu gefälscht hat sie später Polykrates in seiner κατηγορία Σωκράτους, um dem Philosophen unsittliche Dichterverwendung vorzuwerfen, wie aus Libanius Apologie des Sokrates (Reiske III) S. 30 hervorgeht. Im Sinne Pindars lässt der von Iamblichos benutzte Sophist, p. 101, 18 (Blass, Fg. E, S. 16): τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις; dagegen in derselben Beschränkung, wie bei Herodot

1) Fg. 109. 110. 126. 247 Abel.

2) Akademika S. 249.

sind die Verse in einer kynischen Deklamation bei Dion Chrysostomos or. 75 p. 406 R. benutzt, deren Zusammenhang mit Hippias ich gezeigt habe;[1]) aber da Dion von einem ἐγκώμιον νόμου abhängt, so kommt er dem ursprünglichen Sinne Pindars näher, ohne doch die Verse vollständig zu kennen. Obwohl die kynische Quelle Dions erst der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehört und sichtlich Gorgianisch beeinflusst ist,[2]) so hat sie doch gerade durch ihre enkomiastische Tendenz vieles von der älteren kosmischen Auffassung des νόμος bewahrt, so dass sie besser als alle andern Reste sophistischer Litteratur den Sinn der Pindarstelle erläutert. P. 408 R. heisst es hier vom νόμος: οὗτος ὁ τὴν θάλατταν καθαίρων, ὁ τὴν γῆν ἥμερον ποιῶν, ὁ τοῦ Διὸς ἐτεῶς υἱός, ὁ τὴν ἀήττητον καὶ ἀνυπέρβλητον ἰσχὺν ἔχων ..... ἔτι δὲ καὶ παρθένου τῆς Δίκης οὔσης μόνος αὐτῇ διὰ σωφροσύνην σύνεστιν. Der νόμος tritt hier geradezu an die Stelle seines Verkündigers Herakles, und diese Auffassung ist gut kynisch; sie ist aber auch altsophistisch, beziehungsweise Pindarisch. Von derselben übertriebenen Verherrlichung des Νόμος auf Kosten aller andern Mächte findet sich auch bei Euripides eine Spur in Versen, welche von Wilamowitz, Aus Kydathen, S. 48, Herakles I, S. 28, mit Recht in Schutz genommen hat, Hekabe 799 ff.:

ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὡ κείνων κρατῶν
νόμος · νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι
ὃς εἰς σ' ἀνελθὼν εἰ διαφθαρήσεται,

1) Akademika S. 254. Die erste Rede, ein ἐγκώμιον νόμου umfasst die ἄγραφοι νόμοι mit und bezieht sich sogar vornehmlich auf sie, die zweite, or. 76, hebt das ἔθος im Gegensatze zum νόμος hervor, fasst diesen also enger, als Menschensatzung. Beide bewegen sich aber ganz in demselben Gedankenkreise.

2) Gorgianische σχήματα und Gorgianischer Bombast, z. B. 75 p. 406 R.: οὐ μόνον δὲ συμφέρει τοῖς θνητοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς · ὁ γοῦν κόσμος ἀεὶ τὸν αὐτὸν νόμον ἀκίνητον φυλάττει καὶ τῶν αἰωνίων οὐδὲν ἂν παραβαίη τοῦτον. ὅθεν οἶμαι καὶ βασιλεὺς εἰκότως ἀνθρώπων καὶ θεῶν κέκληται τὴν μὲν βίαν καταλύων, τὴν δὲ ὕβριν καθαιρῶν, τὴν δὲ ἄνοιαν σωφρονίζων, τὴν δὲ κακίαν κολάζων, ἰδίᾳ δὲ καὶ κοινῇ πάντας τοὺς δεομένους ὠφελῶν, τοῖς μὲν ἀδικουμένοις βοηθῶν τοῖς δὲ ἀπορουμένοις περ τινος μηνύων τὸ δέον. Im übrigen vergleiche man Agathons Enkomion auf den Eros in Platons Symposion, sowohl stilistisch wie für die ganze Methode, namentlich p. 197 b ff. mit p. 408 R. Beispielsweise Dion 75 p. 407 R: ἄρχων δὲ ἁπάντων καὶ κύριος ὢν χωρὶς ὅπλων καὶ βίας κρατεῖ · τοὐναντίον γὰρ αὐτὸς καταλύει τὴν βίαν, ἀλλὰ μετὰ πειθοῦς καὶ βουλομένων προέστηκε ..... καὶ μὴν αὐτόν γε οὐδὲ εἷς οἷός τέ ἐστιν ἀδικῆσαι. Platon symp. p. 196 b: Ἔρως οὔτ' ἀδικεῖ οὔτ' ἀδικεῖται οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεὸν οὔτε ὑπὸ ἀνθρώπου οὔτ' ἄνθρωπον · οὔτε γὰρ βίᾳ πάσχει, εἴ τι πάσχει · βία γὰρ Ἔρωτος οὐχ ἅπτεται · οὔτε ποιῶν ποιεῖ · πᾶς γὰρ ἑκὼν Ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ, ἃ δ' ἂν ἑκὼν ἑκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν οἱ πόλεων βασιλῆς νόμοι δίκαιον εἶναι; ferner Philebos p. 58 a: ἤκουον μὲν ἔγωγε ὦ Σ. ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν, πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο. In der Platonischen Parodie stammt die Wendung οἱ τῶν πόλεων βασιλῆς νόμοι aus Alkidamas (Aristoteles rhet. III, 3, p. 1405 b), der auch sonst die Schule des Gorgias nicht verleugnet, aber sich auch mit den Kynikern (und Euripides) z. B. in dem Dogma berührt, dass die δουλεία παρὰ φύσιν sei. Das an allen angeführten Stellen befolgte Enkomionrezept, das mit geringen Modificationen auf den νόμος, den ἔρως, die πειθώ und verschiedenes andere anwendbar ist, ist indessen spätestens Gorgianisch

καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ξένους
κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερὰ τολμῶσιν φέρειν
οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον.

Das heisst nicht etwa im Sinne des Kritias: die Götter sind nicht wirklich, sondern nur νόμῳ — denn wie könnte im selben Athem ihre Kraft behauptet werden? — sondern der νόμος ist desshalb Herrscher der Götter, weil diese ihm selbst ihre Verehrung verdanken, insofern als der erste νόμος ist, θεοὺς σέβειν.[1]) Freilich, dass dieser νόμος selbst θεῖος ist, also von den Göttern stammt, verschweigt Euripides; dies ist ein sophistisch-panegyrischer Kniff, der bei unserm Dichter nicht allein steht.[2]) Die beste Erläuterung gibt wieder Dion Chrysostomos 75 p. 467 R: τηλικαύτην δὲ ἔχει δύναμιν ὥστε καὶ τοῖς θεοῖς οὗτός ἐστιν ὁ βοηθῶν · τοὺς γὰρ ἱεροσύλους καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὴν πρὸς αὐτοὺς εὐσέβειαν κολάζει und p. 408 R: οὗτός ἐστιν ὁ τὰς πανηγύρεις συνάγων ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν ὁ τὴν ἀρετὴν αὔξων.

Zu einer ähnlichen Auffassung des νόμος kehrte Platon zurück in alten Tagen, als er gerechter geworden ist gegen Protagoras und sich seinem Prometheusmythos bedeutend annähert, in einer archäisierenden Partie der Gesetze IV, p. 713e: ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται (sc. οὗτος ὁ λόγος, d. h. die Sage von dem dämonisch regierten goldenen Zeitalter) πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ὀνομάζοντας νόμον. Wie im Mythos des Protagoras von Hermes αἰδώς und δίκη gleichmässig an Alle vertheilt wird, so ist hier die νοῦ διανομή der Alles beherrschende νόμος. Der pantheistische Hintergrund, von dem sich auch der Protagorasmythos abhebt, ist hier auch bei Platon noch nicht ganz verschwunden.

In der zuletzt behandelten Euripidesstelle, Hekabe V. 803, erscheint bereits als Synonym von δίκαιον ein weiterer terminus technicus, das ἴσον. Wie in den Phoinissen die ἰσότης ähnlich wie sonst Dike oder νόμος als kosmisches Princip auftritt, das die πλεονεξία als eine Auflehnung erscheinen lässt, haben wir schon gesehen. Diese Fassung ist insofern bedenklich, als sie nahe legt, nicht den Rechtsstaat als solchen, sondern speciell die Demokratie als unmittelbare Consequenz der Weltordnung hinzustellen. Die Hiketiden lassen auf teleologische Rechtfertigungen der Demokratie schliessen, ganz abgesehen davon, wie weit Euripides in Einzelnheiten selbständig ist. Auch wenn die Vorlage, wie wir vermuthen mussten, allgemeiner auf Empfehlung des Rechtsstaates, der Herrschaft des νόμος ausgieng, musste wenigstens dem attischen Publikum stets die Demokratie als die vollkommenste Form des Rechtsstaats, als die πολιτεία schlechthin erscheinen, und der Verfasser kann wenigstens nicht die

1) Xenophon mem. IV 4, 19: καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν.

2) Anders von Wilamowitz, Aus Kydathen S. 48.

Absicht gehabt haben, diese Auffassung zu verhindern, mochte er auch im Stillen eine gemässigte Oligarchie für mindestens gleichwerthig halten. In der That spricht auch alles dafür, dass die Mehrzahl der älteren Staats- und Rechtslehrer conservativ und gemässigt demokratisch gesinnt war. Für die Streber unter ihnen ist das Zurschautragen demokratischer Gesinnung selbstverständlich; aber auch die besten von ihnen würden nicht nach Athen gekommen sein, wenn sie die dortigen Zustände in der Hauptsache verworfen hätten. Herodot veranschaulicht am besten, was gemässigt denkende Politiker damals von der attischen Demokratie erwarteten, und wie namentlich in Ionien die Perserkriege als ein Gottesgericht erscheinen mussten, aus welchem das demokratische Athen als die Trägerin der hellenischen Cultur und berechtigte Erbin ihrer Zukunft hervorgegangen war. Ganz ähnliche Gesinnungen wie Herodot dürfen wir Protagoras zutrauen. Was er in dem Platonischen Dialoge p. 322d bis 328d auseinandersetzt und was, wenn Platon auch bei dem schlechtesten Willen gegen den Sophisten einige Vernunft zuzutrauen ist, in der Hauptsache authentisch sein muss, ist alles andre eher, als eine Verurtheilung athenischer Zustände. Die Athener sind von der Lehrbarkeit der Tugend am tiefsten durchdrungen und ihre ganze Erziehung ist auf diese am vollkommensten angelegt. Die Leiter des Demos waren ihm vortreffliche, sittlich hochstehende Männer, an einzelnen pädagogischen Misserfolgen ist allein die unüberwindliche φύσις Schuld. Eine dritte Klasse von Forschern veranschaulicht Anaxagoras, auf welchen man sich gern die schönen Verse des Euripides (Fg. 902) bezogen denkt, die Vertreter des θεωρητικὸς βίος. Es sind weltflüchtige Forscher, die Musse, Duldung, Verständniss und Anregung für ihre Studien in der Demokratie des Perikles suchten und fanden, und dafür gern bereit gewesen sein werden, aus bester Überzeugung die scheinbar bestehende ἰσονομία mit ihren Mitteln zu rechtfertigen, ähnlich wie sich eine dankbare Überschätzung römischer Zustände seit Polybios bei den besten griechischen Denkern bemerkbar macht.

Man wird sich demnach bis in die zwanziger Jahre hinein eine ziemlich ausgedehnte social-politische Litteratur bestehend denken müssen von der Tendenz, für welche der Prometheusmythos des Protagoras und die Hiketiden des Euripides zwei verschiedene Beispiele darstellen; zwischen der salbungsvollen Parabel und der leidenschaftlich demokratischen Brochüre sind zahlreiche Zwischenstufen denkbar. Die Gesinnung Platons und die Abhängigkeit des Aristoteles von ihm wenigstens in diesem Punkte ist daran Schuld, dass wir uns diese Litteratur aus dürftigen Spuren reconstruieren müssen. In einem wichtigen Punkte allerdings stimmte Platon mit jenen Denkern überein, in der kosmischen Begründung der Gerechtigkeit und der gänzlichen Verwerfung der πλεονεξία und ἀκολασία. Das Naturrecht der Iokaste erkennt er denn auch auf seine Art an im Gorgias p. 507e ff.: φασὶ δὲ οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσ-

μιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.[1]) Aber schon in dieser kosmischen Begründung des Rechts muss ihm, wenigstens in seiner streitbaren Periode, die ionisch-physiologische, vorwiegend pantheistische Färbung unsympathisch gewesen sein, und was den Aristokraten am meisten empören musste, das war die Folgerung einer allgemeinen Gleichheit. Die berühmte Isonomie der Vaterstadt charakterisiert er de rep. VIII, p. 558 c: ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.

Er konnte den demokratischen Staatstheoretikern um so weniger gewogen sein, als gerade ihre Schwächen im vierten Jahrhundert eifrige Nachahmer fanden, welche seinem Erfolge im Wege standen. Der seichte Optimismus des Gorgianischen Olympikos setzte die Melodie fort, welche Euripides in den Hiketiden angeschlagen hatte, und die breite energielose Selbstberäucherung attischer Eitelkeit, welche aus dem Epitaphios sprach, war für einen denkenden und geschmackvollen Menschen, dem es mit der Grösse Athens Ernst war, noch weniger erträglich. Mit Isokrates drohte nun vollends diese Richtung unsterblich zu werden. Während Platon am Staat schrieb, hatte dessen Panegyrikos Furore gemacht. Da ist es nicht zu verwundern, wenn Platon den Vorgängern des Isokrates im fünften Jahrhundert auch da nicht gerecht wurde, wo sie ihm selbst vorgearbeitet hatten. Um so mehr müssen wir uns klar machen, dass eine solche Litteratur verloren ist, von welcher die Epigonen des vierten Jahrhunderts nur ein mangelhaftes Bild zu geben vermögen; ihre Vorzüge verdankte sie vielleicht weniger der Bedeutung ihrer einzelnen Vertreter, als der grösseren Frische des Erdreichs, auf dem sie gewachsen war.

Die bedenklichste jener demokratischen Staatslehren, die von der allgemeinen Gleichheit, stiess freilich sofort auf Widerspruch. Hekabe hatte bei Euripides V. 799 ff. ausgeführt, wenn Polymestor nicht die Vergeltung treffe, so gebe es auf Erden keine Gerechtigkeit: οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον. In anderm Zusammenhange wird derselbe Vers aufgenommen Fg. 1048:

οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον·
χρῆν γὰρ τύχας μὲν τὰς μάτην πλανωμένας
μηδὲν δύνασθαι, τἀμφανῆ δ'ὑψήλ' ἄγειν.
ὅστις κατ' ἰσχὺν πρῶτος ὢν ἠτάζετο
ἢ τόξα πάλλων ἢ μάχῃ δορὸς σθένων,
τοῦτον τυραννεῖν τῶν κακιόνων ἐχρῆν.

Diese Verse berühren sich bereits mit des Aristoteles Ansicht von der natürlichen Entstehung der Monarchie, Politik III, 14, p. 1285 b 5: τέταρτον δ'εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ κατὰ

---

1) cf. Xenophon mem. I. 1, 11.

τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους ἑκούσιαι τε καὶ πάτριαι γινόμεναι κατὰ νόμον· διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον, ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίνοντο βασιλεῖς ἑκόντων καὶ τοῖς παραλαμβάνουσι πάτριοι. Von dieser gesunden verfassungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, welche gegen das Dogmatisieren mit Schlagworten vortheilhaft absticht, finden sich noch einige verwandte Spuren bei Euripides und Aristoteles, welche vielleicht auf eine gemeinsame sophistische Quelle zurückgehen und daher hier kurz besprochen werden sollen. Wenn Aristoteles in der eben angeführten Stelle unter den Wohlthaten, welche ein patriarchalisches Königthum über ἑκόντες begründen, auch das συναγαγεῖν aufzählt, so hat er hierbei in erster Linie Theseus im Auge, welchen er ebenso wie Euripides allzu constitutionell auffasst. Wenn er hervorhebt, dass dies Königthum sich vererbt, so wird dies treffend erläutert durch Demophon in den Herakliden Vers 423:

οὐ γὰρ τυραννίδ' ὥστε βαρβάρων ἔχω,
ἀλλ' ἢν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι.

Über das barbarische Königthum, das auch eine πατρικὴ ἀρχή und κατὰ νόμον, aber despotisch ist, handelt Aristoteles in dem angeführten Kapitel p. 1285a, 16 ff. Auch für eine zweite der von Aristoteles aufgeführten Klassen des heroischen Königthums, für jenes, welches sich auf εὐεργεσίαι κατὰ πόλεμον gründet, kennt Euripides den klassischen Vertreter und hebt die besondre Beschaffenheit seiner Herrschaft hervor im Orest V. 1167:

Ἀγαμέμνονός τοι παῖς πέφυχ', ὃς Ἑλλάδος
ἦρξ' ἀξιωθείς, οὐ τύραννος, ἀλλ' ὅμως
ῥώμην θεοῦ τιν' ἔσχε·

Die Hypothesis zu Sophokles Oedipus rex hat uns den Namen des Mannes erhalten, von dem sich Euripides hier hat belehren lassen, und dem auch Aristoteles folgt: ἴδιον δέ τι πεπόνθασιν οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταὶ τοὺς πρὸ τῶν Τρωικῶν βασιλεῖς τυράννους προσαγορεύοντες ὀψέ ποτε τοῦδε τοῦ ὄνοματος εἰς τοὺς Ἕλληνας διαδοθέντος κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους, καθάπερ Ἱππίας ὁ σοφιστής φησιν, Ὅμηρος γοῦν τὸν πάντων παρανομώτατον Ἔχετον βασιλέα φησὶ καὶ οὐ τύραννον·

εἰς Ἔχετον βασιλῆα βροτῶν δηλήμονα.

προςαγορευθῆναι δέ φασι τὸν τύραννον ἀπὸ τῶν Τυρρηνῶν, χαλεποὺς γάρ τινας περὶ λῃστείαν τούτους γενέσθαι. ὅτι δὲ νεώτερον τὸ τοῦ τυράννου ὄνομα δῆλον· οὔτε γὰρ Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν παλαιῶν τύραννον ἐν τοῖς ποιήμασιν ὀνομάζει· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐν Κυμαίων πολιτείᾳ (fg. 524 Rose [2]) τοὺς τυράννους φησὶ τὸ πρότερον αἰσυμνήτας προσαγορεύεσθαι· εὐφημότερον γὰρ ἐκεῖνο τοὔνομα. Ich habe die Stelle vollständig ausgeschrieben, weil meines Erachtens bei Müller F H G II, S. 62 der Antheil des Hippias zu eng begrenzt ist. Die Observation, dass Echemos bei Homer noch nicht Tyrann heisse, wird man dem nicht absprechen dürfen, der den ältesten Zeugen für das Wort ausfindig macht, und wenn er es erst zur

Zeit des Archilochos von den Griechen übernommen sein lässt, so gehört ihm auch die Behauptung, dass es ursprünglich tyrrhenisch sei, denn vermuthlich hatte es Archilochos von dem Lyder Gyges gebraucht (vgl. Müller a. a. O.). Dem Verfasser der Hypothesis zum Oidipus wird der Zusammenhang der Aristotelischen Ausführungen über die Aisymnetie, welche neben dem barbarischen und heroischen Königthum auch in unserm Kapitel p. 1285a 28f. (und IV, 10, p. 1295a 14)[1]) vorkommt, noch wohl bewusst gewesen sein. Dass Hippias in der historischen Verwerthung der alten Dichter hiernach nicht nur dem Aristoteles, sondern auch Thukydides vorangegangen sein würde, darf nicht Wunder nehmen, da ja die Dichterinterpretation ein Lieblingsstudium der Sophisten war. Freilich sind auch hier die Platonischen Schilderungen nur geeignet, ein Zerrbild zu verbreiten; Aristoteles ist insofern unbefangener, als er sich die Forschung seines Vorgängers zu Nutze macht; dass er nicht auf ihn verweist, kann man ihm bei der Anlage der Politik nicht zum Vorwurf machen; aber man thut gut daran, sich den Fall für die Beurtheilung seiner Arbeitsweise zu merken. Von Euripides wird kein Verständiger erwarten, dass er der antiquarischen Entdeckung des Hippias fortan pedantisch Rechnung getragen hätte, der tragische Gebrauch des Wortes τύραννος, welchen der Sophist rügt, war stilistisch zu sehr gefestigt, als dass er ihn ganz hätte fallen lassen können, und so gebraucht er den Ausdruck τυραννίς zum Beispiel noch im Archelaos Fg. 250 im alten Sinne. Dass er aber die verfassungsgeschichtlichen Forschungen des Sophisten in seiner Art popularisiert, ist nicht nur in den Herakliden und im Orest wahrscheinlich, auch in der Aulischen Iphigenie kommt der Ausdruck τύραννος wenigstens selten vor; dagegen viele Synonyma, welche mehr oder minder den constitutionellen Charakter der Herrschaft des Agamemnon betonen, vor allem aber wird der demagogische Charakter seines Königthums die Furcht vor der öffentlichen Meinung und die Sorge um die Gunst der Wähler mehr als dem poetischen Interesse dienstlich ist, hervorgehoben.

So verdienstlich aber auch die verfassungsgeschichtlichen Studien des Hippias waren, so wenig waren sie im fünften Jahrhundert im Stande, die abstractere Staatslehre, welche ihr Zukunftsprogramm aus wenigen allgemeinen Begriffen deducierte, in den Hintergrund zu drängen. Erfolgreich wurde die historische Methode doch erst von Aristoteles auf die Politik angewendet, und ich halte sogar für sehr wahrscheinlich, dass Hippias selbst die Consequenzen seiner historisch-philologischen Studien noch nicht für das gesammte Gebiet der Gesellschaftslehre gezogen hat, dass er neben gesunden historischen Gesichtspunkten auf dem einen Felde, vielleicht auf dem nächst benachbarten, in der naiven Art der andern Weltverbesserer jenes Zeitalters a priori construierte. Dass wir an den verschiedensten Punkten unsrer Unter-

1) Vgl. Theophrast Fg. 127 W.

suchung plötzlich auf seinen Namen stossen, darf uns nicht irre machen, und auch die sehr verschiedenen Lebensäusserungen unter einem obersten Gesichtspunkt einheitlich zusammenfassen zu wollen, würde verlorne Mühe sein; der Proteus-Charakter liegt im Wesen der Zeit begründet, Hippias theilt ihn mit Protagoras, Prodikos, Antiphon, kurz allen Sophisten, von welchen wir uns einigermassen ein Bild zu machen vermögen. Jedenfalls rief zunächst die abstracte Position des ἴσον als gesellschaftliches Princip eher und wirkungsvoller als die gesunden historischen Forschungen, deren Spuren wir eben verfolgten, ebenso abstracten Widerspruch hervor, oder, wo der Name beibehalten wurde, erzeugte die demokratische Auffassung des ἴσον die oligarchische. Der demokratische Theoretiker verlangte von der falschen Voraussetzung der thatsächlichen Gleichheit der Menschen aus quantitative Gleichheit der Rechte, der oligarchische Theoretiker — denn diese beiden Gegensätze kommen praktisch allein in Frage — leugnet mit Recht die thatsächliche Gleichheit und verlangt gemäss den Verschiedenheiten des Werthes und der Leistungen auch Verschiedenheit der Rechte. Der oligarchische Standpunkt ist bei den Philosophen des vierten Jahrhunderts eigentlich durchgedrungen, es handelt sich nur um seine aristokratische Ausprägung, um die genaue Bestimmung der Proportionalität zwischen Leistungen und Rechten gegenüber den Ansprüchen der ritterlichen und der Geld-Oligarchie, die aus partieller Überlegenheit allgemeine Bevorrechtung ableiten. Die Controverse ist von Aristoteles wiederholt sehr klar auf Grund einer ausgedehnten Litteratur und eines reichen historischen Materials auseinandergesetzt worden, so in der Nikomachischen Ethik V. 4—7, in der Politik III 9, V. 1, VI. 2. An der zu zweit genannten Stelle der Politik heisst es: δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλαὶ γεγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον εἶναι τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ'ἁμαρτανόντων, — — δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὁτιοῦν ὄντας οἴεσθαι ἁπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἁπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν), ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἕν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἁπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἶτα οἳ μὲν ὡς ἴσοι ὄντες πάντων [τῶν] ἴσων ἀξιοῦσι μετέχειν, οἳ δ'ὡς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν· τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον. — — καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὅταν μὴ κατὰ τὴν ὑπόληψιν, ἣν ἑκάτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες, μετέχωσι τῆς πολιτείας, στασιάζουσιν.[1]) Das demokratische ἴσον wird, wie gesagt, im fünften Jahrhundert weit häufiger verkündigt als das oligarchische. Wenn Euripides in der Antigone, Fg. 172, sagt:

1) Aus guter peripatetischer Quelle schöpft auch Plutarch Solon c. 14: λέγεται δὲ καὶ φωνή τις αὐτοῦ περιφερομένη πρότερον, εἰπόντος ὡς τὸ ἴσον πόλεμον οὐ (l. ἀεὶ) ποιεῖ, καὶ τοῖς κτηματικοῖς ἀρέσκειν (l. —ον) καὶ τοῖς ἀκτήμοσι, τῶν μὲν ἀξίᾳ καὶ ἀρετῇ τῶν δὲ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ ἴσον ἕξειν προσδοκώντων. Eine charakteristische Verdrehung der Verfassungsprincipien findet sich in Isokrates Nikokles § 14: Περὶ μὲν οὖν τῶν πολιτειῶν..... οἶμαι πᾶσι δοκεῖν δεινότατον μὲν εἶναι τὸ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηρούς, δικαιότατον δὲ τὸ διωρίσθαι περὶ τούτων καὶ μὴ τοὺς ἀνομοίους τῶν ὁμοίων τυγχάνειν ἀλλὰ καὶ πράττειν καὶ τιμᾶσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστους · αἱ μὲν τοίνυν ὀλιγαρχίαι καὶ δημοκρατίαι τὰς ἰσότητας τοῖς μετέχουσι τῶν πολιτειῶν ζητοῦσι καὶ τοῦτ' εὐδοκιμεῖ παρ' αὐτοῖς, ἢν μηδὲν ἕτερος ἑτέρου δύνηται πλέον ἔχειν . ὃ τοῖς

οὔτ' εἰκὸς ἄρχειν οὔτ' ἐχρῆν † εἶναι † νόμον
τύραννον εἶναι· μωρία δὲ † καὶ † θέλειν
ὃς τῶν ὁμοίων βούλεται κρατεῖν μόνος,

so sieht es fast aus, als ob Aristoteles in der Politik III 16, p. 1287 a 8 gegen ihn polemisiere: περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης, αὕτη δ' ἐστὶ, καθ' ἣν ἄρχει πάντων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεὺς, δοκεῖ δέ τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἡ πόλις; er bezieht sich aber natürlich auf die Prosaiker, von denen Euripides an solchen Stellen (vgl. auch Fg. 275 der Auge) abhängig ist. Auch bei Thukydides wird das demokratische Princip in voller Schroffheit vertreten in der Rede des Syrakusaners Athenagoras VI 38: τί καὶ βούλεσθε ὦ νεώτεροι; πότερον ἄρχειν ἤδη; ἀλλ' οὐκ ἔννομον ..... ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι; wie aus dem folgenden hervorgeht, kennt Athenagoras das oligarchische und aristokratische δίκαιον recht gut, beschränkt aber das Vorrecht der φρόνησις auf die Bethätigung im Rath, das des πλοῦτος auf das zweifelhafte Vergnügen, öffentliche Gelder zu verwalten. Auch seine Theorie muss anderweitig vertreten gewesen sein. Dem c. 39 ausgesprochenen Satze κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς macht Aristoteles Pol. III 11, p. 1281 a 27 ff. weitgehende Concessionen und lobt desshalb die Verfassung des Solon, weil er dem Volke dieses nothwendige Recht gegeben habe, III 11, p. 1281 b 32. Ähnlich unbefangen urtheilt bereits der oligarchische Verfasser der Ἀθηναίων πολιτεία I 6 über diesen Punkt.

Wenn die demokratischen Theorien, obwohl wesentlich aus andern Quellen gespeist, doch formell von der Analogie des κόσμος ausgiengen und sich bemühten, ihr Ideal als ein im Naturzusammenhange begründetes hinzustellen, so darf man sich nicht wundern, wenn auch das umgekehrte Experiment gemacht wurde, eine aristokratische Staatsordnung aus dem κόσμος abzuleiten, obwohl damals ebenso, wie wieder in neuester Zeit, die sogenannten Resultate der Naturwissenschaft vorwiegend demokratischen Tendenzen dienstbar gemacht wurden. An sich ist diese Nutzanwendung um nichts berechtigter als die gegentheilige; beides sind

---

πονηροῖς συμφέρον ἐστίν· αἱ δὲ μοναρχίαι πλεῖστον μὲν νέμουσι τῷ βελτίστῳ κ. τ. λ. Der Rhetor verwendet hier eine aristokratische Polemik gegen die Demokratie monarchisch und wirft, um der Monarchie zu schmeicheln, die Oligarchie mit der Demokratie zusammen, unbekümmert darum, ob das Gesagte auf diese passt. Seinem demokratischen Gewissen thut er Genüge, indem er diese sophistische Argumentation dem Nikokles in den Mund legt. Dasselbe, was er hier von der Tyrannis behauptet — er gebraucht das Wort im Gegensatz zu Platon im alterthümlich unschuldigen Sinn — rühmt er im Areopagitikos § 21 an der alten (Solonischen) Demokratie: μέγιστον δὲ αὐτοῖς συνεβάλετο πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὴν πόλιν, ὅτι δυοῖν ἰσοτήτοιν νομιζομένοιν εἶναι, καὶ τῆς μὲν ταὐτὸν ἅπασιν ἀπονεμούσης, τῆς δὲ τὸ προσῆκον ἑκάστοις, οὐκ ἠγνόουν τὴν χρησιμωτέραν, ἀλλὰ τὴν μὲν τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσαν τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηροὺς ἀπεδοκίμαζον ὡς οὐ δικαίαν οὖσαν, τὴν δὲ κατ' ἀξίαν ἕκαστον τιμῶσαν [καὶ κολάζουσαν] προῃροῦντο καὶ διὰ ταύτης ᾤκουν τὴν πόλιν κ. τ. λ.

Deutungen, die man in den Naturlauf hineinträgt, und an sich verträgt dieser eine aristokratische Interpretation mindestens ebenso gut, als eine demokratische, und hat sie wohl nur desshalb weniger gefunden, weil die Aristokratie jederzeit um ihre Existenzberechtigung weniger verlegen war. Unter den gegentheiligen Versuchen verstehe ich nicht die Tyrannenmoral des Kallikles. Obwohl auch diese das φύσει δίκαιον auf ihre Fahne schreibt, liegt ihr jede Achtung vor der allgemeinen φύσις gänzlich fern, und sie kommt zu jener Devise auf dem indirecten Wege der Verwerfung des νόμος. Indessen wurde doch bereits im fünften Jahrhundert die natürliche Begründung der Rangverhältnisse und ihre Abstufungen bemerkt und ausgesprochen. Dass der κρείσσων über den ἥσσων zu herrschen berufen sei, kann der alte Gorgias in seiner Helena § 6 als anerkannten Gemeinplatz verwenden: πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἧσσον ἕπεσθαι. Freilich über die nähere Bestimmung des κρείσσων und des ἥσσων waren zahlreiche Ansichten möglich und uns sind von diesen Controversen nur geringe Reste erhalten. Obwohl Euripides vorwiegend einer aufklärerisch-demokratischen Emancipation das Wort redet, so finden sich doch auch bei ihm einzelne Stellen, in welchen die natürlichen Subordinationsverhältnisse anerkannt werden. So ganz allgemein Fg. 8 des Aigeus:

ἀνδρὸς[δ'] ὑπ' ἐσθλοῦ καὶ τυραννεῖσθαι καλόν

allerdings wahrscheinlich wieder speciell auf das attische Königtum bezogen. Für die Unterordnung des Weibes spricht Fg. 545 des Oidipus:

πᾶσα γὰρ δούλη πέφυκεν ἀνδρὸς ἡ σώφρων γυνή,

für natürliche Begründung der Sklaverei Fg. 261 des Archelaos:

ἔσωσα(?)[1])δούλην οὖσαν· οἱ γὰρ ἥσσονες
τοῖς κρείσσοσιν φιλοῦσι δουλεύειν βροτῶν.

Wichtig im conservativen Sinne ist das lange, allerdings schwerlich unverderbte Fragment 21 des Aiolos, das für die ungleiche Vertheilung der Glücksgüter eintritt.

In Fg. 22 desselben Stückes findet sich noch eine interessante Berührung in Betreff der εὐγένεια, welche wohl sicher auf prosaische Theoretiker zurückgeht:

τὴν δ'εὐγένειαν πρὸς θεῶν μή μοι λέγε,
ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστί, μὴ γαυροῦ πάτερ·
κύκλῳ γὰρ ἕρπει· τῷ μὲν ἔσθ' ὃ δ'οὐκ ἔχει
κοινοῖσι δ'αὐτοῖς χρώμεθ'· ᾧ δ'ἂν ἐν δόμοις
χρόνον συνοικῇ πλεῖστον, οὗτος εὐγενής.

1) Zu den zahlreichen Conjecturen könnte man ἔχω (oder ἄγω) σε hinzufügen, wenn das Conjicieren bei Fragmenten verlässlicher wäre.

Auch nach Aristoteles ist die εὐγένεια nichts ursprüngliches, sondern etwas abgeleitetes, nach Pol. IV 8, p. 1294 a 22 ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή (vgl. III 13, p. 1283 a 37, V. 1, p. 1301 b 3).

Bemerkt sei noch, dass die interessanten Verse Hekabe 864—867, in welchen ausgeführt wird, dass kein Mensch frei sei, sondern jeder irgendwie Sklave, und zwar am Beispiel des Herrschers Agamemnon, ursprünglich der Opposition gegen die demokratische Devise der ἐλευθερία entspringen. Diese Opposition gieng aber nicht von solchen aus, welche eine andre Verfassung empfahlen, sondern ist ein Schleichweg zum θεωρητικὸς βίος. Euripides ist hier wie so oft Vorgänger der Kyniker und Stoiker, welche lehrten: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος, oder folgt vielmehr einem Vorgänger dieser Philosophen. Das Thema kann hier nicht verfolgt werden; zur Sache vergleiche man Xenophons Memorabilien IV 5 und namentlich die kynischen Ausführungen bei Dion Chrysostomos or. 14 und 15.

Dass bereits im fünften Jahrhundert gemässigt aristokratische Theorien bestanden, welche sich auf die φύσις stützten, halte ich auch nach diesen geringen Spuren, welche sich erhalten haben, für zweifellos. Zum Theil ist uns wohl auch deshalb wenig von ihren Vertretern bekannt, weil sie mit Platon und Aristoteles in wesentlichen Punkten übereinstimmten. Nicht nur das erste Buch der Aristotelischen Politik, sondern bereits der Xenophontische Oikonomikos setzt eine Litteratur voraus, in welcher von den naturbegründeten Arten der ἀρχή gehandelt gewesen sein muss; Platon zählt in den Gesetzen III, p. 690 a ff. sechs berechtigte Subordinationsverhältnisse auf: herrschen sollen die Eltern über die Kinder, die Edlen über die Schlechten, die Älteren über die Jüngeren, die Herren über die Sklaven, die Stärkeren über die Schwächeren, die Verständigen über die Unverständigen; er schwelgt hier förmlich in Rangunterschieden, sonst liesse sich seine Tafel wohl vereinfachen. Wenn er sich dabei mit überlegenem Spott gegen die gewaltsame Naturherrschaft des Gesetzes bei Pindar wendet, so ist das veranlasst durch den Missbrauch, welchen die Immoralisten mit jener Stelle getrieben hatten, und den wir aus dem Gorgias kennen gelernt haben. Von diesem Standpunkt den seinigen möglichst energisch zu differenzieren, musste sich Platon um so mehr veranlasst fühlen, als er in der Verwerfung des bestehenden ebensoweit gieng, als jene Lobredner des τυραννικὸς βίος, wenn auch aus andern Gründen. Im Grunde genommen ist sein Ideal auch eine Tyrannis, die des Philosophen, er setzt nur an die Stelle des Stärksten den Weisesten und Besten und verbindet für ihn mit dem Recht zu herrschen die Pflicht. Die Bestimmung des Herrschberechtigten wird nach ihm nie Sache der πολλοί sein können, φιλόσοφον γὰρ πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, die dem Volke zuträgliche Herrschaft wird ihm also stets aufgezwungen werden müssen. Der allgemeinen Gleichmacherei steht Platon ebenso feindlich gegenüber als Kallikles; die Vertreter der Ansichten, welche er bekämpft, standen ihm geistig und gesellschaftlich am nächsten; er war vielleicht als Knabe gewohnt gewesen, zu diesen

Männern emporzuschauen, ehe er sich durch Sokrates selbst fand, daher die tiefe Leidenschaftlichkeit des Kampfes, wie in jedem Familienzwist. Aber schon die Wahl zum Gegner ist bei Platon eine Auszeichnung. Dass die Lobredner des ἴσον bereits dieselben Gegner bekämpft haben, kommt für ihn nicht in Betracht; ihre Voraussetzungen sind für ihn nicht discutierbar, und so ist es gekommen, dass durch die Platonische Polemik eine kleine extreme Gruppe von Staatstheoretikern, die niemals volksthümlich gewesen sein kann, zur Vertreterin der sophistischen Ethik und Staatslehre κατ' ἐξοχήν geworden ist, während wir uns viel breitere populärere Strömungen aus indirecten Spuren mühsam reconstruieren müssen.

III.

Während die mehr conservativen Staatstheorien, deren Spuren wir bisher verfolgt haben, ausgiengen von der kosmischen Bedeutung des νόμος, oder wenigstens mit diesem physiologisch-teleologischen Ausgangspunkt ungezwungen in Verbindung gebracht werden konnten, so steht an der Spitze der radikalen Systeme, welche Platon bekämpft, sowohl wie an der seines eigenen aristokratischen Ideals die culturgeschichtliche Erwägung von der Bedeutung des νόμος als menschlicher mehr oder weniger willkürlicher Satzung, zu deren Geschichte im fünften Jahrhundert wir uns jetzt wenden.

Dass, soweit wir erkennen können, die culturfeindliche Macht des νόμος zuerst der Sophist Hippias hervorgehoben hat, habe ich Akademika S. 247 ff. ausgeführt. Der Kernsatz seiner Lehre steht in Platons Protagoras p. 337 c: ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει οὐ νόμῳ, τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Beide Seiten dieses Satzes, sowohl die Relativität der νόμοι wie die eudaimonistische Auffassung der Natur, haben ihre Wurzel in Hippias Beschäftigung mit der ἀρχαιολογία. Erstere war eine einfache Folgerung aus der vergleichenden Sittengeschichte, für welche bereits die Logographen ein umfangreiches Material zusammengebracht hatten; letztere ist noch beträchtlich älter. Bereits das Epos hatte mit der Idealisierung entfernter Barbarenvölker, welche noch jetzt vielfach unter dem missverständlichen Namen von Naturvölkern gehen, den Anfang gemacht.[1] Wohl theilweise beeinflusst von der natürlichen Anschauung, dass an den Grenzen der bekannten Welt die Gefilde der Seligen zu suchen seien, hatte man dann die Züge jenes Wunschlandes bei immer weiteren Völkern zu entdecken geglaubt, je nachdem sich mit der Ausdehnung der Colonisation der geographische Horizont erweiterte. So kommt es, dass das Problem des Idealstaates im fünften Jahrhundert mit der ethnographischen Forschung in beständiger Berührung bleibt. Wenn Antiphon in

---

1) N 5. Vgl. A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Litteratur (Frankfurter Programm 1875), S. 7.

seiner Schrift περὶ ὁμονοίας nach Harpokration s. vv. (Fg. 116—118) die μακροκέφαλοι, die σκιάποδες und die ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες erwähnt hatte, so hatte er vermuthlich die ethnographische Romantik verwerthet, um die Durchführbarkeit seiner politischen Ideale zu beweisen.[1]) Dass bereits vor dem peloponnesischen Kriege die vergleichende Sittenforschung populär war, zeigt Herodot III 38.[2]) Wahrscheinlich wendet sich bereits Empedokles gegen die Anwendung, welche aus der Verschiedenheit der Sitten der Völker gegen ein, nach seiner Meinung ewiges Naturgesetz gemacht wurde bei Aristoteles rhet. I 13, p. 1373b 14 (V. 403 K. 379 St.): 'Ε. λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δὲ οὐ δίκαιον

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὖ γῆς.[3])

Es war unvermeidlich, dass durch die Untersuchung der Relativität der Sitte die absolute Geltung der Sittlichkeit in Mitleidenschaft gezogen wurde. Die Abgrenzung der νομιζόμενα gegen die φυσικά ist ein schlüpfriges Gebiet, und von der Auffassung des νόμος als τύραννος ist zu der Verherrlichung des Faustrechts, welche Kallikles predigt, ein allmählicher Übergang. Immerhin wird vieles Herkömmliche für naturberechtigt gegolten haben, so lange man die Existenz der Götter nicht in Frage stellte: der Begriff des ὅσιον setzte der Kritik eine Schranke. Auch konnte es nicht fehlen, dass weniger kosmopolitische Denker auf den Naturzustand der Barbaren mit Verachtung herabblickten und ihm gegenüber die hellenischen Culturerrungenschaften hoch hielten; sie werden sogar in der Mehrheit gewesen sein, da sie die Nationaleitelkeit auf ihrer Seite hatten.[4])

Von den zahlreichen Controversen, welche die Betonung der Convention und ihre Scheidung vom Naturrecht aufrühren musste, ist uns nur wenig erhalten. Manches lässt sich

---

1) Auf eine derartige sophistische Litteratur wird Aristophanes anspielen, wenn er in den bekannten Chorgesängen der Vögel, V. 1470 ff., V. 1552 ff., bei der Musterung von allerhand Fabelvölkern unter den Skiapodes plötzlich auf Sokrates und Chairephon stösst.

2) Vgl. über dies Kapitel meine Akademika S. 249.

3) Vgl. Sextus Empiricus adv. math. IX 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν 'Εμπεδοκλέα καὶ τῶν 'Ιταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Empedokles ist hier, wie so häufig nur Nachfolger der Orphiker, deren verwandte Auffassung vom νόμος oben behandelt wurde. Bereits zu seiner Zeit werden Logographen oder Sophisten hervorgehoben haben, dass bei einzelnen Völkern Orphische Diät herrsche (Über Vegetarianismus der Skythen Ephoros bei Skymnos 853, Nikolaos Fg. 123). Dass er bereits auf die Folgerungen aus dieser Forschung Rücksicht nehmen muss, beweist recht, wie sehr spätestens seit den vierziger Jahren die beiden Auffassungen des νόμος, welche wir in der Betrachtung trennen müssen, in Wirklichkeit nebeneinander hergiengen, vielfach wohl auch durcheinander. Wenn irgendwo, gilt von dieser Litteratur das Anaxagoreïsche ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι und οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει.

4) Allerdings sehen wir ja an Herodot, dass griechisches Selbstgefühl und leichtgläubige Bewunderung barbarischer Prätensionen sich keineswegs ausschliesst.

aus der philosophischen Litteratur des vierten Jahrhunderts und ihren Nachklängen erschliessen, indess ist für manches auch wieder Euripides ein directer Zeuge, und zwar finden sich bei ihm die einschlägigen Fragen, wie sich bei seinen mannigfach schillernden Äusserungen über die Götter erwarten lässt, in dem verschiedensten Sinne behandelt. Auch hier müssen wir uns mit einer schematischen Anordnung begnügen, da aus den bereits entwickelten Gründen der Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Ansichten des Euripides oder jener Fragen aus Euripides aussichtslos sein würde. Es würde zum Beispiel schon zu gewagt sein, aus den Hiketiden zu folgern, dass Euripides den Naturzustand stets für einen thierisch rohen gehalten habe; jedenfalls ist die Erlösung aus diesem Zustande nicht als frommer Glaube, sondern höchstens im Sinne des Protagoreischen Prometheusmythos zu fassen. Immerhin vertragen sich einige andre Züge mit dem in den Hiketiden entrollten Bilde.

Hierher gehört zunächst der ἀγὼν λόγων über die Blutrache im Orest, V. 477—604. Obwohl Orest schliesslich der Strafe entgeht, so wird doch seine That hier so wenig wie in der Elektra gerechtfertigt, sondern bleibt auf Apollon sitzen, der sie befohlen hat, ebenso wie die rachsüchtige Ermordung des Neoptolemos in der Andromache 1161 ff. Die Sache des Rechts vertritt mit Emphase Tyndareos. Und zwar hätte nach dessen Ansicht Orest nicht nur gegen seine Mutter einen Kriminalprozess anstrengen müssen, sondern streng genommen auch gegen Aigisthos; jede Selbsthülfe ist vom Übel, da ein endloses mörderisches Wüthen die Consequenz der Blutrache sein würde. Die Ersetzung der Rache durch das Recht ist κοινὸς Ἑλλήνων νόμος (495), καλῶς ἔθεντο ταῦτα πατέρες οἱ πάλαι (512), die vorhergehenden Zustände waren thierisch, 522:

ἀμυνῶ δ' ὅσονπερ δυνατός εἰμι τῷ νόμῳ
τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μιαιφόνον
παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ὄλλυσ' ἀεί.

Hier erscheint der Rechtszustand als eine specifisch griechische Errungenschaft; dem Menelaos, der für Orest Partei ergreift, wird V. 485 vorgeworfen: βεβαρβάρωσαι χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις. Ebenso wird auch in den Hiketiden die Auslieferung der gefallenen Feinde zur Bestattung mit Emphase als Πανελλήνων νόμος (526. 538) oder als νόμιμον πάσης Ἑλλάδος (311) hingestellt, daneben freilich, entsprechend der orthodoxen Färbung des Stückes, als νόμος παλαιὸς δαιμόνων behandelt (563).

Der Rechtszustand im Gegensatz zu der Herrschaft der rohen Gewalt bei den Barbaren wird für Hellas sodann auch in der Medea in Anspruch genommen, V. 536:

πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς
γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι
νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος κράτος.

Allerdings steht dies in einer Rede des Jason, die den ἥττων λόγος κρείττων macht, und ganz ernst war es Euripides mit dem Glauben an die Superiorität der Hellenen sicherlich nicht; er bekämpft das griechische Vorurtheil fast öfter, als er es vertritt.[1]) Er ist von der Willkürlichkeit der meisten und der Verkehrheit vieler νόμοι zu sehr durchdrungen, als dass ihm nicht manche paradoxe Einrichtungen bei den Barbaren ganz erwägungswerth hätten erscheinen sollen.

Wenig consequent war es eigentlich vom Standpunkt des Euripides aus, die Leichenbestattung als göttliches und panhellenisches Gesetz hinzustellen und zur Ursache von Staatsactionen und tragischen Conflicten zu machen. Denn dass die Persönlichkeit mit dem Tode aufhört und die Leiche empfindungsloser Staub ist, ist eine der wenigen Überzeugungen, welche wir Euripides mit Sicherheit zuschreiben können. So ist in den Herakliden V. 590 ff. die pessimistische Skepsis über die Fortdauer nach dem Tode sicherlich um ihrer selbst willen vorgebracht und passt schlecht zur Rolle der heroischen Jungfrau. Die schwierigen Verse Helena 1012—1016 sind wohl echt — denn wer sollte sie interpoliert haben?[2]) — und nach Chrysippos Fg. 839, 10 zu verstehen: Der νοῦς kehrt in den verwandten Äther zurück und ist mit diesem vereint unsterblich und allwissend, aber nicht persönlich, ζῇ μὲν οὔ, er ist kein ζῷον im Sinne des Individuums.[3]) Es ist das der Rest von Unsterblichkeit, den allein jeder Pantheismus übrig lassen kann, also bei Euripides vermuthlich Einfluss des Diogenes; die Lehre der Stoa bietet Parallelen.[4]) Dass die Erde zur Erde zurückkehren solle (vgl. oben

1) Vgl. Bakchen 482 ff. Troades 265 erhält Hekabe auf ihre vorwurfsvolle Frage, ob das Menschenopfer griechische Sitte sei, keine Antwort.

2) Aus diesem Grunde mit Recht in v. Wilamowitz' Analecta Euripidea, p. 164 adn. 4, in Schutz genommen, dessen Änderungen ich aber nicht mitmachen kann. Vgl. auch Zeller, Phil. d. Gr. IIa⁴ S. 16, Anm. 7.

3) V. 1012 kann ich dann freilich nicht für unverderbt halten; aber auch bei v. Wilamowitz' Vorschlägen ist nicht einzusehen, wie durch den sehr aufgeklärten Unsterblichkeitsglauben der Theonoe eine Vergeltung, τίσις, irgendwie motiviert werden könne. Der philosophischen Priesterin würde es viel eher anstehn, wenn sie sich gewissermassen entschuldigte, dass sie auf das, was ihr verstorbener Vater gewollt haben würde, überhaupt Rücksicht nimmt. Dem Sinne nach würde ich für τίσις τῶνδ' etwa erwarten τι σύνδεσμ', ohne zu glauben, damit das ursprüngliche getroffen zu haben.

4) Aus den Spuren eines scheinbaren Dualismus bei Euripides, αἰθήρ und γῆ, νοῦς und σῶμα, schloss man früher zu sehr auf seine Verwandtschaft mit Anaxagoras und schliesst man jetzt zu sehr auf seine Selbständigkeit, z. B. v. Wilamowitz Anal. Eurip. p. 163 ff., Herakles I, S. 26 ff. Wenn man die Ansichten des Euripides über die ἀρχαί überhaupt in ein System bringen will — ein Unternehmen, über dessen Berechtigung sich allerdings streiten lässt — so zeigen sie durchaus die nächste Verwandtschaft mit dem monistischen System des Diogenes, allenfalls mit dem Compromissversuch des Archelaos, der das Wesentliche der Anaxagoreischen Lehre, den χωριστὸς νοῦς dem Apolloniaten preisgegeben hatte. Auch bei Diogenes musste sich alsbald die eine ἀρχή zum Zwecke der Kosmogonie differenzieren, und natürlich spielten die beiden polar-entgegengesetzten unter den neuen Formen, Äther und Erde, die Hauptrolle, gleichsam als Vater und Mutter der ζῷα. Und auch bei Euri-

S. 12 f.), ist ja ein sympathischer Gedanke, aber kein Grund, sich aufzuregen, denn das thut sie ja schliesslich auf jeden Fall. Ob Euripides das »göttliche Gesetz« in der Antigone, wo er nach Fg. 176 gerade die Unempfindlichkeit der Leiche betont hatte, noch anders und besser begründet hatte, wissen wir leider nicht. Der Wetteifer mit der Sophokleïschen Antigone (v. Wilamowitz, Anal. Eurip. p. 150) wird ihn veranlasst haben, den Conflict, der für ihn eigentlich keiner war, zugleich zu übernehmen und ihm neue Seiten abzugewinnen. Innerhalb derselben rein-griechischen Anschauungsweise die schönen Verse des Sophokles (453 ff.), welche Aristoteles neben den eben behandelten des Empedokles citiert, zu überbieten, war nicht leicht. Moschion, welcher Fg. 7 das 176. Fragment des Euripides nachahmt, und der in Fg. 6 theilweise mit dem Bilde, das in den Hiketiden von der Urzeit entworfen wird, übereinstimmt, bringt dort V. 30 einen interessanten culturhistorischen Grund für die Bestattung: es sei Gesetz geworden, die Leichen zu entfernen, um alle Erinnerung an die frühere Anthropophagie zu tilgen. Ob vielleicht ähnliches bei Euripides stand, wissen wir nicht; aber dass es nicht ausser dem Gesichtskreis des fünften Jahrhunderts lag, lässt sich zeigen. Die barbarische Sitte, die verstorbenen Angehörigen zu verspeisen, wird bereits von Herodot III, 38 erwähnt. Wer nun die ältesten griechischen Zustände als θηριώδεις fasste, für den lag der Schluss nahe, welchen wir zuerst bei Thukydides gezogen finden, dass die Barbaren älteste griechische Zustände veranschaulichen. Möglich wäre die Theorie des Moschion also schon für Euripides oder für einen andern Sophisten.[1]) Wenn der Dichter also auch die Bestattungspflicht mit Vorliebe als θεῖος νόμος behandelte, so suchte er sie doch neu zu motivieren, theils aus der neuesten Tagesphysiologie, theils wohl auch aus dem ebenso modernen Studium der νόμιμα βαρβαρικά.

---

pides war einst οὐρανός und γαῖα μορφὴ μία (Fg. 484 der weisen Melanippe). Dass bereits die Alten, die uns das Fragment bewahrt haben, denen Valckenner Diatribe de Euripidis reliquiis, S. 45 f., folgt, hier den Unterricht des Anaxagores zu erkennen glaubten, darf für uns nicht bestimmend sein. Näheres über diese Fragen findet sich in meinen Akademika S. 116, 216 ff.

1) Anthropophagie in der Urzeit vor Einführung des νόμος lehren die Orphischen Verse bei Sextus Empiricus adv. math. II 31, IX 15 (Fg. 247 Abel):

Ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥσσονα φῶτα δάιζε,

Verse, welche wohl aus der rhapsodischen Theogonie stammen, denn sie gehören doch wohl in den gleichen Zusammenhang wie Fg. 126. 127 über den νόμος. An das ἦν χρόνος dieser Verse knüpft Kritias am Anfang von Fg. 1 des Sisyphos an, auch das κρείσσονος συμφέρον des Kallikles findet hier wohl sein ältestes Vorbild. Auf dieselbe Orphische Lehre scheint sich auch Platon legg. VI, p. 782 b zu beziehen. Denn wenn er dort der Theorie, welche die Allelophagie an den Anfang stellt, eine andre gegenüberstellt, nach der zu Anfang eine vegetarische Orphische Lebensweise geherrscht habe, so braucht dies nicht die herrschende Orphische zu sein, für diese ist eben der Ὀρφικὸς βίος der νόμος, dem die ἀνομία vorhergieng. Für Platon ist die Priorität der Zustände nicht von wesentlichem Interesse, da er an die Ewigkeit des Menschengeschlechts glaubt. Vielleicht gieng ihm hierin Empedokles voran, wenigstens hätte er es consequenterweise thun müssen.

Wie beachtenswerth ihm diese Beobachtungen über die Verschiedenheit der Sitten erscheinen, das will ich an einer Nebensache zeigen, ehe ich zu einem wichtigen Capitel, dem der Ehe übergehe. In der Elektra trifft Orest, der sich für einen thessalischen Fremdling ausgiebt, den Aigisthos beim Rindsopfer an die Nymphen beschäftigt. Der Tyrann lädt den Fremdling zur Betheiligung beim Opfer ein und liefert sich ihm selbst als Schlachtthier. Vers 815 redet er ihn an:

ἐκ τῶν καλῶν κομποῦσι τοῖσι Θεσσαλοῖς
εἶναι τόδ', ὅστις ταῦρον ἀρταμεῖ καλῶς
ἵππους τ' ὀχμάζει. λαβὲ σίδηρον ὦ ξένε
δεῖξον δὲ φήμην ἔτυμον ἀμφὶ Θεσσαλῶν.

Das Zureiten der Pferde hat mit der vorliegenden Handlung nichts zu thun und verräth das selbständige Interesse des Dichters an den thessalischen νόμιμα, die hier geschickt eingeflochten sind. Sie stammen aus einer Sammlung, welche die Relativität des καλόν (und αἰσχρόν) beweisen sollte, wie aus den dorischen Διαλέξεις c. 2 (Mullach F. Phil. G. I, p. 546) hervorgeht: Παρὰ Θεσσαλοῖσι δὲ καλὸν τὼς ἵππως ἐκ τᾶς ἀγέλας λαβόντι αὐτὼς δαμάσαι καὶ τὼς ὀρέας, βῶς δὲ λαβόντι αὐτὼς σφάξαι καὶ ἐκδεῖραι καὶ κατακόψαι· ἐν Σικελίᾳ δὲ αἰσχρὸν καὶ δώλων ἔργα.[1])

Eine gesetzliche Einrichtung, welche Euripides ganz besonders reformbedürftig zu sein schien, war die Ehe, und wenn er über dies Thema auch viel selbst nachgedacht hat, so hat er hier jedenfalls auch besonders viel Anregung von der gleichzeitigen sociologischen Litteratur empfangen. Der Vorwurf des Weiberhasses schlechthin ist bei dem Dichter nicht berechtigt. Manche Äusserung, die uns jetzt als geringschätzig erscheint, gibt nur die allgemeine antike Ansicht wieder und Euripides ist insofern den meisten griechischen Denkern überlegen, als er die Bedeutung der Frauenfrage nicht unterschätzt. Gerade in seinen gefährlichen und pathologischen Frauencharakteren, welche die Komödie als sittenverderbend brandmarkt, liegt eine Anerkennung der Bedeutung des Problems. Wenn der Dichter nun zwar auch für die Leiden der Frau und ihre Wehrlosigkeit gegen angethanes Unrecht ergreifende Worte zu finden weiss, so finden sich diese doch vornehmlich im Munde von Frauen, welche sich im Verlaufe des Stückes durchaus nicht als wehrlos erweisen; im ganzen betrachtet er das

---

1) Wenn Herodot V. 4 von den thrakischen Trausen berichtet, sie hätten die Neugeborenen bejammert und bei Begräbnissen frohlockt, und Euripides im Kresphontes Fg. 449 diese Sitte empfiehlt, so hat v. Wilamowitz, Herakles I, S. 31, Anm. 56, darin Recht, dass Euripides nicht von Herodot abzuhängen braucht. Aber erdacht, als abstracten Gegensatz zu griechischer Sitte, hat er sich dies νόμιμον auch nicht, sondern er wird es aus der sophistischen Litteratur haben, und wahrscheinlich war es schon da, wie später häufig, pessimistisch-paramythetisch verwendet, etwa von Prodikos oder von Antiphon. Sicherlich nicht direct von Herodot abhängig ist Nikolaos von Damaskos, der bei Stob. Flor. 120, 24 (Fg. 119) das νόμιμον von den Kausianern berichtet. (Vgl. Mahaffy on the Flinders Petrie papyri IX (1) 5, p. [29]: Καυσιανοις δε νομ[ιμον τους μεν] | γινομενους θρηνειν [.....] δ...ουτων τα [.....] ν[.....]σιν ως πολλω]ν καματων?] | ἀναπεπαυμεν[ων]).

Problem durchaus von der Seite der Männer, die Weiber sind ihm doch lediglich ein nothwendiges Übel, wenn auch ein interessantes, das in möglichst engen Schranken zu halten die Aufgabe ist. Wie schön es wäre, wenn die Erhaltung des Menschengeschlechts ohne Weiber möglich wäre; dieser Gedanke hat ihm so eingeleuchtet, dass er ihn zweimal ausgeführt hat (Medea 573 ff., Hippolytos 616 ff.). Dass er die gewissenhaft beobachtete Monogamie oder vielmehr ihre gesetzliche Sanction nicht für zweifellos richtig hielt, geht schon aus den ausserordentlich zahlreichen Stellen hervor, an welchen er die rechtliche Benachtheiligung der νόθοι bedauert, deren Naturanlage jener der γνήσιοι oft überlegen sei. Überhaupt aber: νόμοι γυναικῶν οὐ καλῶς κεῖνται πέρι! Wem es seine Mittel erlaubten, der sollte so viel Frauen wie möglich heimführen, um die sich schlecht bewährenden wieder fortschicken zu können, wurde in der Ino ausgeführt (Fg. 402). In der Andromache hören wir allerdings viel von dem Unheil der Bigamie, aber aus dem Munde der κουριδία ἄλοχος, der herrschsüchtigen und ungerechten Hermione, und auch die ist erst von bösen Weibern aufgehetzt (930). Wohl stellt sie den Standpunkt der Andromache als barbarisch hin, aber der Dichter lässt uns keinen Zweifel, auf wessen Seite er steht. Andromache wird nicht nur durch den Verlauf des Stückes durchaus als σώφρων γυνή gerechtfertigt, sondern sie antwortet auch selbst der Hermione gehörig:

> εἰ δ᾽ἀμφὶ Θρῄκην χιόνι τὴν κατάρρυτον
> τύραννον ἔσχες ἄνδρ᾽, ἵν᾽ ἐν μέρει λέχος
> δίδωσι πολλαῖς εἷς ἀνὴρ κοινούμενος,
> ἔκτεινες ἂν τάσδ᾽; εἶτ᾽ ἀπληστίαν λέχους
> πάσαις γυναιξὶ προστιθεῖσ᾽ ἂν ηὑρέθης.

Ja um ihre σωφροσύνη ins rechte Licht zu stellen, dichtet sie dem verstorbenen Hektor orientalische Sitten an und rühmt sich, seine νόθοι mit wahrer Mutterliebe gesäugt zu haben. Im Gegensatze zu diesem rührenden Bilde unterwirft dann der greise Peleus die ἀκολασία der Spartiatinnen einer eindringlichen Beleuchtung (595 ff.). Nicht für die unglückliche Gattin des Hektor, die ihren Gemahl von Achill schleifen, ihren Sohn von den Griechen hinschlachten gesehen hat und dem Sohne des Mörders ihres Vaters und Gatten zur Beute gefallen ist,[1]) nimmt der Dichter unser Mitleid in Anspruch, sondern dass Andromache aus dem rechtlich erworbenen Bette von einer Nebenbuhlerin verdrängt werden soll, dass der Sohn, welchen sie dem neuen Gatten geboren hat, aus dem Wege geschafft werden soll, um nicht den Thron zu erben, das soll unsre Theilnahme erregen. Euripides muthet den Gefühlen der Andromache eine unglaubliche Elasticität zu; aber er heisst diese gut, er verlangt sie von einem braven Weibe. Wir müssen uns das vergegenwärtigen, um zu verstehen, dass er die Vorwürfe der

---

1) Der Mörder ihres Sohnes ist hier, wie in den Troades, nicht Neoptolemos.

Hermione gegen die Barbarin nicht in seinem eigenen Namen erhebt. Diese beanspruchen besonderes Interesse, V. 170:

εἰς τοῦτο δ' ἥκεις ἀμαθίας δύστηνε σύ,
ἣ παιδὶ πατρὸς, ὃς σὸν ὤλεσεν πόσιν
τολμᾷς ξυνεύδειν καὶ τέκν' αὐθέντου πάρα
τίκτειν. τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος·
πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται
κόρη τ' ἀδελφῷ, διὰ φόνου δ' οἱ φίλτατοι
χωροῦσι, καὶ τῶνδ' οὐδὲν ἐξείργει νόμος.
ἃ μὴ παρ' ἡμᾶς εἴσφερε.

Was in aller Welt hat die Ehe unter Blutsverwandten mit dem vorliegenden Falle zu thun? Wie kann Andromache die in Griechenland einführen wollen? Und wenn sie dem Sohne des Achill als Kebsweib dienen muss, so ist das allerdings für unser Gefühl empörend, aber die Schuld trifft nicht sie, noch die νόμοι βαρβάρων, sondern das unmenschliche griechische Kriegsrecht. Sind die Verse etwa interpoliert (was merkwürdigerweise noch nicht behauptet zu sein scheint) oder hat Euripides die Hermione unter anderm noch als besonders unklaren Kopf charakterisieren wollen? Keines von beiden ist der Fall. Die Verse verdanken ihre Entstehung dem selbständigen Interesse des Dichters für die γαμικὰ νόμιμα der Barbaren, wie auch die bereits angeführte Bemerkung der Andromache über die Harems thrakischer Häuptlinge. Der Vorwurf der Hermione stammt aus einer Beschreibung persischer Sitten, die hier angerührten Probleme werden augenblicklich vom Dichter noch nicht weiter verfolgt, aber jedenfalls spielt die Barbarin die günstigere Rolle.

In andern Stücken hat den Dichter dann das bereits hier aufgeworfene Problem der ehelichen Verbindung unter Blutsverwandten eingehend beschäftigt; aufgeworfen ist es aber zuerst in der Sophistik und bildet nur ein Capitel der Frage über die Abgrenzung des φύσει δίκαιον gegen die νομιζόμενα. Dass man zum Theil bereits im fünften Jahrhundert das Verbot der Blutschande als eine willkürliche Satzung betrachtete, würde sich schon daraus schliessen lassen, dass unter den Sokratikern und ihren Nachfolgern über diese Frage Meinungsverschiedenheit bestand. Ob Antisthenes diese Verbindungen ausdrücklich als naturgemässe vertheidigte, wissen wir nicht, immerhin ist es wahrscheinlich, da es von seinem Schüler Diogenes feststeht, der gegen die hellenischen Vorurtheile Buchdramen schrieb. In seinem Thyest vertheidigte er die Anthropophagie, im Oidipus die Mutterehe des Helden.[1]) Ihm folgten hierin die ältern Stoiker und sicherlich noch Chrysippos.[2]) Dass Platon bei seiner grossen Scheu

1) Vgl. meine Antisthenica S. 5 u. S. 67 und E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore (Leipz. Stud. X) S. 143 ff.

2) Vgl. Sextus Empiricus hypotyp. III, 205. 246 adv. math. XI, 192. Laert. Diog. VII, 34. 131. 188 u. vorige Anm.

vor den ὅσια eigentlich alle ehelichen Verbindungen unter Blutsverwandten verabscheuen musste, ist selbstverständlich und wird durch legg. VIII, p. 838 b bestätigt. Dennoch bringt der Communismus seines Staates es mit sich, dass die eheliche Verbindung von Bruder und Schwester nicht absolut ausgeschlossen ist (V, p. 461 c). Xenophon gibt sich in den Memorabilien IV, 4 grosse Mühe, Sokrates dem gefährlichen Hippias gegenüber, der über die νόμοι etwas ganz neues zu sagen weiss, als absolut loyal hinzustellen, wobei freilich ganz unsicher bleibt, wie viel Hippias von dem, was er hier scheinbar zugeben muss, selbst gelehrt hat. Von der Stupidität, dass er νόμιμον und δίκαιον für schlechtweg identisch erklärte, wird man den Sophisten gern befreien, aber ebensowenig glauben, dass ihn Sokrates von dieser Identität überzeugt hat, wie dass er Anarchist war, wenn er sie leugnete. Uns interessiert hier die Unterredung über die θεῖοι νόμοι, das heisst die φύσει δίκαια, § 20—25. Für zwei von diesen, θεοὺς σέβειν und γονέας τιμᾶν, gibt Hippias den göttlichen Ursprung ohne weiteres zu, was bei Xenophons Tendenz ins Gewicht fällt. Ob die eheliche Vereinigung zwischen Eltern und Kindern durch göttliches Gesetz verboten sei, bezweifelt er, da das Gesetz von einigen übertreten werde, wobei an die νόμιμα der Barbaren, vornehmlich der Perser, gedacht ist, die ja auch Euripides in der Andromache vor Augen hat. Sokrates stellt nun als Kriterium für den göttlichen Ursprung an Stelle der allgemeinen Geltung auf, dass die Übertretung sich von selbst strafe,[1]) und führt als Strafe für die Ehe zwischen Eltern und Kindern an, dass die Nachkommenschaft wegen des zu grossen Altersunterschiedes schlecht ausfallen müsse, da die Eltern, wenn die Kinder mannbar seien, bereits die ἀκμή überschritten hätten. Demnach würde sich eigentlich das göttliche Gebot gegen jeden erheblichen Altersunterschied zwischen Ehegatten und jede späte Eheschliessung überhaupt wenden, während andrerseits gegen die Geschwisterehe nichts einzuwenden wäre. Der historische Sokrates begnügte sich hoffentlich mit dem Grunde, dass alle Verbindungen unter nächsten Blutsverwandten θεομισῆ seien; aber dass der conservative und abergläubisch-fromme Xenophon wagen kann, ihm diese dürftige utilitaristische Motivierung unterzuschieben, noch dazu, nachdem er eben mit vieler Mühe seine grosse Frömmigkeit dargethan hat, beweist doch, in welch freier Weise das Problem bereits behandelt war.

Ob gerade Hippias die Blutschande für nur νόμῳ ἄδικον erklärt hatte, und Xenophon ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen sucht, indem er ihre natürlichen Nachtheile hervorhebt, das lässt sich aus Xenophon nicht ausmachen; es ist ebenso möglich, dass Hippias selbst die Ansicht immer vertreten hat, zu welcher er sich hier in maiorem Socratis gloriam bekehren lassen muss.

---

1) Vgl. die kynischen Ausführungen bei Dion Chrysostomos περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας (14) p. 441 R.

Euripides hatte die Geschwisterliebe im Aiolos behandelt, auf die Ehe mit der eigenen Mutter muss er im Oidipus zu sprechen gekommen sein, vielleicht auch in der Antigone, obwohl dort dies Motiv ebenso wie in den Phoinissen ziemlich im Hintergrunde geblieben sein kann. Dass im Aiolos für die Geschwisterliebe sophistische Gründe vorgebracht wurden, geht aus der Nachricht des Dionys von Halikarnass Rhet. 9, 11 (vol. V, p. 354) hervor; Makareus habe in dem Stücke versucht, den Aiolos zu bewegen, seine sämmtlichen Söhne und Töchter mit einander zu verheirathen, um sein strafbares Verhältniss zu Kanake öffentlich und durch väterliches Gesetz sanctioniert fortsetzen zu können. Der tragische Tod der beiden Liebenden vermag das Gewicht der ernstlichen Erörterung des Problems nicht abzuschwächen.

Dass Euripides auch die Oidipussage in ähnlichem Sinne, sehr abweichend von Sophokles, behandelt habe, wird man von vornherein annehmen müssen. Vielleicht lässt sich aus Aristophanes Fröschen 1182 ff. schliessen, dass er die Mutterehe ähnlich behandelte, wie der Xenophontische Sokrates. Euripides muss hier über die ersten Verse des Prologs seiner Antigone die Kritik des Aischylos ergehen lassen:

> Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ,
> εἶτ' ἔγενετ' αὖθις ἀθλιώτατος βροτῶν.

Unter den Gründen dafür, dass Oidipus zeitlebens unglücklich gewesen sei, führt nun Aischylos V. 1193 an:

> ἔπειτα γραῦν ἔγημεν αὐτὸς ὢν νέος
> καὶ πρός γε τούτοις τὴν ἑαυτοῦ μητέρα.

Diese Auffassung des Verhältnisses wäre als Improvisation des Aischylos ein frostiger Scherz, eine Frivolität, welche seiner sonstigen Charakterzeichnung bei Aristophanes strict widersprechen würde; vortrefflich aber würden die Verse sein, wenn sie in einem Drama des Euripides positiven Anhalt gehabt hätten, wie ja überhaupt die Widerlegung des Euripides aus Euripidëischen Stücken am wirksamsten bestritten werden kann. So ist denn auch die Kritik der Antigone in der Hauptsache aus den Phoinissen selbst entnommen, wo Oidipus 1595 ausführt: ὦ μοῖρ' ἀπ' ἀρχῆς ὥς μ' ἔφυσας ἄθλιον. Selbstverständlich beweist es in keiner Richtung etwas, wenn der Chor der Phoinissen V. 814 ff. und 1047 ff. die gewöhnliche Ansicht von der Ehe des Oidipus vertritt:

> οὐ γὰρ ὃ μὴ καλὸν οὔ ποτ' ἔφυ καλόν,
> οὐδ' οἱ μὴ νόμιμοι
> παῖδες ματρὶ λόχευμα, μίασμα πατρός.

Das ist der ἀντίος λόγος zu dem Verse des Aiolos, Fg. 19:

> τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;

welcher wohl auch dort in Beziehung auf die Geschwisterehe gesagt war. Nicht dass der ἄδικος λόγος allein vertreten wurde, oder äusserlich im Rechte blieb, machte Euripides den Conservativen verdächtig, sondern dass er ausführlich zu Worte kam und dass auch der deus ex machina nicht immer ausreichte, die Geister, die der Dichter gerufen hatte, wieder los zu werden.

Wenn wir uns nun auch leider über die nähere Ausführung der Fabel des Aiolos und des Oidipus mit Vermuthungen begnügen müssen, so steht doch soviel ganz fest, dass Euripides das Problem der Ehe mit der grössten Freiheit erörtert hatte, und dass er hierin durch die sophistische Beobachtung der νόμιμα wesentlich angeregt war. Wir können uns daher auch nicht wundern, wenn wir ein Dogma, dessen erste Einführung Aristoteles ausdrücklich dem Platonischen Staate zuschreibt,[1]) bereits bei Euripides antreffen, nämlich den Vorschlag der Weibergemeinschaft. Nauck stellt Fg. 653 des Protesilaos dem Sinne nach jedenfalls richtig her:

κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν[2]) γυναικεῖον λέχος.

Die Bemerkung wird in jenem Stücke nebensächlich gewesen sein; sie richtete sich vermuthlich gegen die ἀπληστία λέχους, gegen den krankhaften Cultus, welchen Laodameia mit dem Andenken und dem Standbild des verstorbenen Gatten trieb;[3]) aber er würde von Euripides schwerlich in einer Tragödie haben vorgebracht werden können, wenn er zu jener Zeit unerhört gewesen wäre.[4]) Da die jugendliche sociologische Spekulation des V. Jahrhunderts vor den äussersten Consequenzen viel weniger als die Folgezeit zurückscheut, so wäre es auch wunderbar, wenn diese Consequenz der ὁμόνοια von Platon zuerst wäre gezogen worden. In der den Hiketiden stimmungsverwandten Litteratur wurde das gepredigt, wesshalb Heraklit den Homer getadelt hatte: der Krieg sollte aus der Welt geschafft werden, dann würde, meinte man, von selbst alles gut werden. Da galt es denn nun, die Ursache des Krieges zu beseitigen, die πλεονεξία in allen Formen; und ihre Hauptformen sind περὶ τὰς τιμάς, περὶ τὰ χρήματα und περὶ τὰς γυναῖκας.[5]) Es ist kein Zweifel, Weiber- und Gütergemeinschaft liegen auf dem Wege der Weltbeglückungspläne des fünften Jahrhunderts.

Auch die νόμιμα-Litteratur in Verbindung mit der Tendenz, die Barbaren zu idealisieren, legt diesen Schluss nahe. Es ist bereits von Riese[6]) treffend bemerkt worden, dass schon

1) Pol. II 7, p. 1266 a 34.

2) εἶναι ἄρα καὶ L. εἶν' ἀρκεῖ?

3) Über den pathologischen Charakter des Stückes vgl. M. Mayer Hermes 20, S. 201 ff.

4) Vgl. Diels im Archiv f. Gesch. d. Philos. III, S. 458.

5) Vgl. Horaz sat. I 3, 105 ff.

6) Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens, S. 15, vergleiche E. Weber, De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore, S. 127 ff.

Herodot IV 46 sich gegen eine übertriebene Verherrlichung skythischer Zustände wende. Nun schreibt Ephoros bei Skymnos 118 ff. (Fg. 78) den nomadischen Skythen, von denen auch der weise Anacharsis stammte, die grösste Frömmigkeit und Gerechtigkeit und speciell auch Gütergemeinschaft zu. Der hier wohl von ihm abhängige Nikolaos von Damaskos lässt sie bei Stob. flor. V 73 (Fg. 123) ausser den andern Gütern auch die Weiber gemeinsam besitzen.[1]) Mag nun auch Ephoros wie in ähnlicher Weise Theopomp mit von der Tendenz geleitet sein, die Originalität Platons herabzusetzen,[2]) so hat er doch die skythischen νόμιμα nicht erfunden, sondern nur aus jenen Quellen aufgenommen, von welchen Herodot absichtlich abweicht. Platon hat seine Ideen natürlich so wenig von den Skythen, wie von den Ägyptern entlehnt, aber er wird im fünften Jahrhundert sophistische Vorgänger gehabt haben, welche ihren Idealstaat mit Zügen von interessanten »Naturvölkern« verbrämten.[3]) Ephoros wird diese theoretisch-politische Litteratur kaum mehr kennen oder nicht beachten, seine Kenntnisse stammen aus den Logographen oder aus einer Prosadichtung von den sieben Weisen. Wie weit Euripides das Reich der νομιζόμενα unter Umständen ausdehnte, ist an seiner Behandlung der ehelichen Verhältnisse recht deutlich. Im Grunde blieb ihm nur ein unantastbares Heiligthum der φύσις, bei dem er gern verweilt und das er auch Fg. 346 des Diktys ausdrücklich hervorhebt, die Liebe der Eltern zu den Kindern und die Dankbarkeit und Pietät der Kinder:

εἷς γάρ τίς ἐστι κοινὸς ἀνθρώποις νόμος
καὶ θεοῖσι τοῦτο δόξαν, ὡς σαφῶς λέγω,
θηρσίν τε πᾶσι, τέκνα τίκτουσιν φιλεῖν
τὰ δ'ἄλλα χωρὶς χρώμεθ' ἀλλήλων νόμοις.

Dass Euripides in der mannigfachsten Behandlung dieses Themas sich menschlich und dichterisch von einer seiner besten Seiten zeigt, ist hinreichend anerkannt und braucht hier nicht ausgeführt zu werden, da es sich weder um eine Anklage, noch um eine Ehrenrettung

1) Herodot IV 46 lässt als „weise Erfindung" der Skythen nur die Unangreifbarkeit gelten, fand also bei andern noch andre Erfindungen gepriesen. Die Weibergemeinschaft spricht er ihnen im Gegensatz zu dem λόγος Ἑλλήνων I 216 ab, und schreibt sie vielmehr den Massageten zu; von den Agathyrsen erzählt er sie IV 104 im Sinne der Brüderlichkeit, ähnlich wie Nikolaos a. a. O. an die Motivierung im Platonischen Staate anklingend. Über Weibergemeinschaft bei afrikanischen Stämmen vergleiche man Rhein. Mus. N. F. 42, S. 193; Susemihl Aristot. Pol. Anm. 142. Aristoteles scheint die Skythenromantik nicht mitgemacht zu haben. Pol. VII, p. 1324 b 12, 18 nennt er sie als besonders kriegerisch, nicht als δικαιοτάτους. Die Skythenverherrlichung hängt offenbar mit dem Anacharsisroman zusammen, von dem bereits Herodot IV 76. 77 verschiedene Versionen kennt. Er, wie Aristoteles, folgt wohl dem nüchternen Hekataios. Für die afrikanischen Verhältnisse wird dieser von Aristoteles II 3, p. 1262 a 27 gewissermassen citiert: τινὲς τῶν τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων.

2) Theopomp über Weibergemeinschaft bei den Etruskern, bei Athenæus XII p. 517 (Fg. 222). Vgl. das vorjährige Rectoratsprogramm S. 21, Anm. 1.

3) Vgl. was oben S. 45 f. über die Fabelvölker in Antiphons Ὁμόνοια bemerkt wurde.

des grossen Dichters handelt. Auch die Stellen, an welchen er sich nachdrücklich für die Naturbegründung dieses Verhältnisses ausspricht, hier sämmtlich anzuführen, ist unnöthig; man sollte ja doch meinen, diese Auffassung sei selbstverständlich und so allgemein menschlich, dass sie zu den in dieser Abhandlung besprochenen Problemen nicht gehöre, da sie von den Philosophen aller Zeit nur hätte berührt werden können, um als selbstverständlich anerkannt zu werden. Dem ist aber doch nicht so. Euripides vermeidet in diesem Falle nur die Erörterung der radikalsten Auffassung. Allgemein anerkannt war die seinige nicht, und schon die Fassung der oben citierten Stelle zeigt, dass auch ihm Erörterungen dieser Frage wohl vertraut sind. Zunächst ist schon im Vergleich zu der verwandten, weit conservativer gehaltenen Sentenz Fg. 853 der Herakliden das Zugeständniss interessant, dass dies Gesetz das einzige sei, das den Göttern und allen Menschen gemeinsam sei. Das, wodurch die Macht dieses Gesetzes noch verstärkt zu werden scheint, dass es auch unter allen Thieren gelte, ist in Wahrheit bereits ein sehr zweischneidiges Argument, an welchem man auch dies Gesetz in die Sphäre der νομιζόμενα herabziehen konnte. Man brauchte ja nur darauf hinzuweisen, dass es Thiere gibt, welche ihre eigenen Jungen fressen. Wir treffen hier bei Euripides zuerst jene bedenkliche Gleichsetzung von thierisch und natürlich in Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse, die später hauptsächlich bei den Kynikern Absurditäten gezeitigt hat. Dass in der That bereits zu Euripides' Zeit die Analogie des Thierreichs zu den entgegengesetzten Folgerungen geführt hat, dafür giebt es einen interessanten Beleg in Aristophanes Wolken (V. 1379 ff.), und zwar wird die Auseinandersetzung, für welche den Unterricht des Sokrates die Verantwortung trifft, unmittelbar an eine Meinungsverschiedenheit über den Aiolos des Euripides angeknüpft. Strepsiades hat, da er ein Lied aus diesem Drama nicht loben konnte, von seinem Sohne zuerst Schelte, dann Schläge erhalten und muss nun V. 1420 ff. auch noch den Nachweis über sich ergehen lassen, dass ihm recht geschehen sei:

ΣΤΡ. ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν
ΦΕΙ. οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,
ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς.
ἧττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αἶ τὸ λοιπόν
θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;
(1427) σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τἄλλα τὰ βοτὰ ταυτί,
ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται · καίτοι τί διαφέρουσιν
ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν.

Die berechtigte Gegenfrage, wesshalb er dann nicht Mist fresse und auf einer Stange schlafe, schneidet der Bewundrer der jungen Hähne mit der Bemerkung ab, dass das etwas

ganz anderes sei und auch dem Sokrates nicht einleuchten würde.[1]) Die Berufung auf die Auctorität statt der Gründe wirkt bei diesem extremsten Auswuchs der φύσις-Theorie doppelt komisch, aber erdacht hat sich Aristophanes diese Paradoxie nicht, so ungerecht er sie auch dem Sokrates in die Schuhe schiebt. Mit dürren Worten ausgesprochen habe ich die Behauptung, dass das natürliche Band zwischen Vater und Kind keine Verpflichtung begründe, in der späteren Litteratur nur einmal gefunden, im 21. Briefe des Kynikers Diogenes, der sicher auf alte kynische Quellen zurückgeht.[2]) Vor Augen hatte aber diese Theorie auch Xenophon, wenn er mem. II, 2 seinen Sokrates die Pflicht der Dankbarkeit oder wenigstens Nachsicht gegen Xanthippe dem unartigen Lamprokles gegenüber mit merkwürdiger Umständlichkeit nachweisen lässt. Zu beweisen, dass die Kinder den Eltern schon dafür Dank schulden, dass sie sie ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι, wäre Xenophon nicht beigekommen, wenn es nicht geleugnet worden wäre. Die nähere Begründung, die man § 4 nachlese, passt auch für den vorliegenden Fall wenig, sondern ist ursprünglich nur auf das Verhältniss zum Vater berechnet. Der Xenophontische Sokrates ist auch hier, wie in dem vorhin behandelten Falle, wieder ein echter Sohn der Aufklärungsepoche, nicht in seinen Ansichten, sondern darin, dass und wie er sie beweisen zu müssen glaubt. Die skeptische Betrachtung des Verhältnisses der Kinder zu den Eltern ist wohl die wildeste Ranke, welche das jugendliche Naturrecht getrieben hat; sie geht über die Annahme, dass die Götter von einem klugen Gesetzgeber erfunden seien, noch ein gutes Stück hinaus, und zeigt, dass Mangel an Consequenz nicht der Fehler war, der jene Spekulation so schnell veralten liess. Von praktischer Bedeutung sind solche Auswüchse der φύσις-Theorie natürlich nie gewesen; einflussreich war die vernünftigere Auffassung, welche

---

1) Vgl. Vögel 1336 ff.

2) γονεῦσι χάριτας οὐχ ἑκτέον, οὔτε τοῦ γενέσθαι, ἐπεὶ φύσει γέγονε τὰ ὄντα, οὔτε τῆς ποιότητος, womit natürlich nicht gesagt ist, dass die Kinder für die παιδεία den Eltern keinen Dank schuldig seien. Immerhin wird hier das durch die Natur geheiligte Verhältniss in das rein moralische des Erziehers verwandelt und dieselbe Auffassung liegt den gegen Sokrates erhobenen Vorwürfen zu Grunde, welche Xenophon mem. I, 2, § 49 ff. zurückzuweisen sucht. Über die kynische Berufung auf das Vorbild der Thiere vgl. E. Weber, de Dione Chrysostomo p. 106—112; über den epikureïsch beeinflussten, aber im Grunde kynischen Gryllos Plutarchs, wo dies Thema am ergötzlichsten erörtert ist, siehe Usener Epicurea p. LXX (und meine Anzeige im Archiv für Gesch. d. Phil. IV, S. 664). Wichtig konnte diese Betrachtungsweise erst werden, nachdem die Götter und die Gottähnlichkeit des Menschen in Misskredit gekommen und damit die Rangunterschiede des λόγος bedeutungslos geworden waren, ursprünglich wahrscheinlich in einem System der allgemeinen Brüderlichkeit; doch konnte auch diese Naturlehre, wie die meisten, ebensogut tyrannisch wie ochlokratisch gewendet werden. Später, z. B. bei Musonius, gehen die Thiere als abschreckendes und als nachahmenswerthes Beispiel bunt durcheinander. — Interessante Parallelen zum extremsten sophistischen Naturrecht, die nur in der Natur der Sache begründet sind, bietet der Bastard Edmund im König Lear, der Bekenner der goddess nature, und dann namentlich zu der oben behandelten Frage Franz Moor in Schillers Räubern. Beide sind vom νόμος benachtheiligte „enterbte“, wie es die meisten Kyniker auch waren.

Euripides in diesem Falle vertritt; aber man sieht, auf wie abschüssiger Bahn sich auch diese bewegte.

Von weit grösserer praktischer Bedeutung als solche sophistische Paradoxa ist das Problem, das in der ethnologischen Litteratur meist mit der Weibergemeinschaft zusammen genannt wird, für griechische Verhältnisse aber weit früher und weit ernstlicher als diese in Betracht kam, das Problem der Vertheilung des Besitzes, das in communistischen Systemen zur Forderung der Gütergemeinschaft führt. Wenn man im fünften Jahrhundert vor der Erörterung der Weibergemeinschaft nicht zurückscheute, so ist von vornherein wahrscheinlich, dass es auch über das Eigentum an radikalen Theorien nicht gefehlt habe. Hier war ja seit dem Aufkommen der Geldwirthschaft die sociale Frage in den meisten griechischen Staaten bereits gegen Beginn des sechsten Jahrhunderts brennend geworden. Durch die Kleinheit der Verhältnisse, in welchen die Conflicte spielten, waren einerseits die Gegensätze weit schroffer ausgeprägt, andrerseits weit radikalere Lösungsversuche möglich, als wir uns heute leicht vorstellen können. Dass zum Beispiel Solons Seisachthie eine wirklich nothwendige Massregel war, kann man sich vortrefflich veranschaulichen, wenn man die Excesse nachliest, die etwa zu gleicher Zeit in Megara der siegreiche Demos gegen die Besitzenden verübte, die Plutarch quæst. græc. 18 nach Aristoteles oder einer ihm nahestehenden gleichwerthigen Quelle erzählt. Die gesetzgeberischen Versuche, einer zu grossen Ungleichheit des Besitzes vorzubeugen, sind daher sehr alt; im fünften Jahrhundert kommen zu diesen die Vorschläge der Theoretiker. Was Aristoteles in der Politik von diesen berichtet, setze ich als bekannt voraus; nur einige zerstreute Spuren der Erörterung der Eigenthumsfrage möchte ich hier als Material nationalökonomischer Behandlung zusammenstellen, die mir fern liegt.

Gütergemeinschaft liegt eigentlich in der Consequenz der von Iokaste in den Euripidëischen Phoinissen vertretenen Gleichheitslehre, die denn V. 555 auch ausspricht: οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, womit allerdings erst eine ideale Aufhebung des Eigenthums gegeben ist. Verwandt ist Fg. 22 des Aiolos, wo Makareus auch in diesem Punkte recht radikale Ansichten vertreten zu haben scheint; Fg. 21 scheint aus einer Entgegnung des Vaters zu stammen.[1]) Sehr nahe kommt hier den Ausführungen des Euripides der von Iamblichos benutzte Sophist. Er erblickt Fg. E (Blass. S. 116) in dem Circulieren des Geldes, κυκλεῖσθαι, einen Vortheil des durch die εὐνομία geschaffenen Vertrauens (Eurip. Fg. 22 κύκλῳ γὰρ ἕρπει), κοινὰ γὰρ γίγνεται τὰ χρήματα ἐξ αὐτῆς (Eurip. l. l. κοινοῖσι δ'αὐτοῖς χρώμεθ(α). Fg. D (Bl. S. 15) erblickt er im φιλοψυχεῖν und φιλοχρηματεῖν die Haupthindernisse der ἐγκράτεια, ähnlich Euripides Phoin. 597: δειλὸν δ' ὁ πλοῦτος καὶ φιλόψυχον κακόν. Wenn jener Sophist in dem ἀποθησαυρίζειν

1) Dass Euripides sich hier mit Aristoteles in der Auffassung der εὐγένεια berührt, wurde schon hervorgehoben.

der χρήματα einen Misstand sieht, so stimmt hiermit vollkommen die Tendenz von Antiphons Fg. 128 Bl. überein. Nicht absolute Aufhebung des Eigentums, aber ὀλίγον νόμισμα ἀλλαγῆς ἕνεκα[1]) ist das Ziel jener Politiker.

Aus dem lebhaften Interesse, das Euripides dieser ganzen Litteratur zuwendet, geht hervor, dass sie ihrerzeit ebenso lebhaft gewesen sein muss, als sie kurzlebig war. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn Aristoteles sie so wenig, sei es kannte, sei es beachtete, dass seine Angabe über die erste Einführung der Weibergemeinschaft bei Platon nachweisbar falsch ist. Es braucht also wohl kaum gesagt zu werden, dass diese Angabe uns nicht nöthigt, in den Ekklesiazusen des Aristophanes einen terminus aute quem für die Herausgabe eines Theiles des Platonischen Staates zu erblicken. Das ausreichende Motiv für das Stück gibt der Dichter V. 456 an: ἐδόκει γὰρ τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει οὔπω γεγενῆσθαι, womit aber nicht gesagt ist, dass die Zustände, deren Einführung Aristophanes darstellt, noch nirgends als die idealen gepriesen worden waren. Ob irgend ein Sophist so weit gegangen ist, Vorschläge für die praktische Einführung der Güter- und Weibergemeinschaft zu machen, ist unsicher und verhältnissmässig gleichgültig; denn auch die Ausmalung idealer Urzustände hatte in jener ehrgeizigen und allzu sanguinischen Zeit stets eine reformatorische Tendenz. Die Komödie verfolgte diese Weltverbesserungspläne natürlich von Anfang an mit begreiflichem Interesse, und die Ekklesiazusen sind nur der letzte, bereits degenerierende Ausläufer einer langen Reihe von komischen Idealstaaten.[2]) Der Dichter sucht sich unter den Weltverbesserern kein bestimmtes Schlachtopfer;[3]) er ist zufrieden, wenn er mit der praktischen Ausmalung einiger communistischer Ideen ein genügsames Publikum zum Lachen bringt; aber die Unpersönlichkeit und Zeitlosigkeit schwächt den Eindruck des Stückes. Gegen Platon ist das nicht geschrieben; die Gegner sind überlebt, wie die alte Komödie selbst.

IV.

In dem Bisherigen sind aus der reichen politischen Litteratur des fünften Jahrhunderts nur einige Hauptprobleme herausgegriffen, welche uns die dürftige directe Überlieferung in Ver-

---

1) Plato de rep. II, p. 371 b, vgl. Diogenes bei Athenæus IV, 159 c.

2) Die Komödien, in denen das goldene Zeitalter eine Rolle spielte, behandelt Graf, ad aureæ ætatis fabulam symbolæ (Leipz. Stud. VIII) S. 59—80, aber in zu eng gestecktem Rahmen. Über Gütergemeinschaft in der Litteratur ebenda S. 56 recht ungenügend.

3) Wer hier eine bestimmte Persönlichkeit verspottet glaubt, nehme sich ein warnendes Beispiel an der Litteratur über Gœthes Schwank „Satyros oder der vergötterte Waldteufel“, der ähnliche Theorien wie die Ekklesiazusen verspottet. Auch der letzten mir bekannten Arbeit von F. Spengler in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien, 40 (1889), S. 393—408, ist es nicht gelungen, eine bestimmte Zielscheibe der Gœtheschen Polemik einigermassen wahrscheinlich zu machen.

bindung mit der Empfänglichkeit des Euripides für die belletristischen Strömungen der Tageslitteratur einigermassen im Zusammenhang zu verfolgen gestattete. Wäre uns von jener Litteratur mehr erhalten, so würde für uns der Platonische Staat wohl scheinbar an Originalität, nicht aber an Bedeutung einbüssen. Das Eigenthümliche und Neue in jenem Werke sind nicht die uns heute paradox scheinenden radikalen Forderungen; diese waren alle schon dagewesen; es ist vielmehr die Verbindung der einschneidendsten Kritik des Bestehenden mit der weitgehendsten aristokratischen positiven Forderung, die je gestellt worden ist, der Tyrannis des Philosophen oder der Philosophie, von deren absoluter Wahrheit Platon fest durchdrungen war; und das grösste, was die Theilnahme des unbefangenen Lesers nicht erschlaffen lässt und stellenweise zu dramatischer Gespanntheit steigert, ist der feste Glaube an die Durchführbarkeit dieses Ideals, welcher fast das ganze unter vieljährigen Arbeiten, Sorgen und Hoffnungen, Erfolgen und Enttäuschungen ausgereifte Werk beherrscht.

Platon hatte also ein gewisses Recht, seine Vorgänger nicht zu ernst zu nehmen; denn die wenigen, welche auf praktische Wirksamkeit überhaupt gerechnet hatten, wie etwa Protagoras, hatten sich doch im Ganzen weit mehr auf den Boden der bestehenden Zustände gestellt, während die Propheten der φύσις um jeden Preis bei den entgegengesetzteu Polen angelangt waren, ohne angeben zu können, wie sich im modernen Staatsleben ihr Ideal verwirklichen lasse. Die Verkündiger der friedseligen Herdenthiermoral, der goldenen ὁμόνοια, machten jede Cultur unmöglich; die Raubthiermoral des Kallikles führte zum schrankenlosen Individualismus, im günstigsten Falle zur Laufbahn eines Kritias. Platon hat gegen beide Richtungen seine Stellung gekennzeichnet, wobei man historische Gerechtigkeit freilich nicht erwarten darf. Er hat seinen Bau äusserlich im Gegensatz zu den immoralistischen Vertretern der πλεονεξία aufgerichtet, obwohl er eigentlich der absoluten ἰσότης noch viel ferner steht. Dass er für diese extremste und unpopulärste Richtung im Gorgias und im Staate die Rhetorik verantwortlich macht, ist historisch ganz unberechtigt und hat lediglich den Grund, dass diese zu seiner Zeit der Anerkennung seiner παιδεία am meisten im Wege stand. Wenn für die Lehre des Kallikles einer von den ältern Sophisten verantwortlich gemacht werden konnte, so war es Hippias, obwohl auch er weit davon entfernt gewesen sein wird, diese Consequenzen zu ziehen. Der alte Gorgias ist in Wahrheit der harmloseste Ausläufer jener friedseligen Sophistik, die für uns durch Euripides' Hiketiden vertreten wird. Diese Richtung wird von Platon scheinbar mit wohlwollender Ironie behandelt, indem Sokrates im Staate zuerst in ihren Bahnen zu wandeln scheint (II, p. 369b—372b), und sich erst von Glaukon belehren lassen muss, dass er im Begriff stehe, eine Gesellschaftsordnung für Schweine einzurichten. Wenn Sokrates zunächst aufrecht erhält, dass dies der eigentlich gesunde Staat sei, und sich nur auf Wunsch des Glaukon herbeilässt, nun auch die φλεγμαίνουσα πόλις zu construieren, so ist das

nicht ernst gemeint und wird III, p. 399 e ausdrücklich widerrufen. Die Bezeichnung, welche Platon seinen Bruder gebrauchen lässt, drückt seine eigene Meinung aus. Von δίκη und ἀδικία kann bei solchen thierischen Zuständen noch gar nicht die Rede sein; die φύσις des Menschen ist von der des Thieres noch beträchtlich verschieden, er ist eben ein Culturthier. Um so mehr Beachtung verdient es, dass es noch gar nicht die äusserste Utopie ist, von welcher Platon seinen Naturstaat sich abheben lässt. Die Angehörigen jenes Schweinestaates haben Geld (p. 371 b), sogar etwas Handel mit dem Ausland, sie haben Scheidung der nöthigsten Gewerbe bis zum Packträger herab. Sie leben allerdings vegetarisch (p. 372 b c, 373 c), aber sie haben Feuer und trinken etwas Wein. Sie wohnen auch nicht in Höhlen, sondern in Häusern und sind bekleidet. Leider erfahren wir nicht, ob sie in getrennten Familien leben, oder ob freie Liebe herrscht.[1]) Schon Zeller hat mit Recht vermuthet, dass Platon hier das Staatsideal des Antisthenes vor Augen habe.[2]) Aber der kynische Staat ist nur der Ausläufer einer ganzen Reihe sophistischer Utopien, die sich zum Theil noch viel weiter von der Durchführbarkeit entfernten, als das von Platon entworfene Bild. Platon fertigt hier also eine ganze Richtung mit überlegenem Humor in einem ihrer letzten und gemässigteren Vertreter ab.[3]) Ganz frei ist aber auch er wenigstens im Staate noch nicht von den Schwächen und Irrthümern dieser Richtung, deren üppigste Blüthe in seine Jugendjahre fällt. Die naive Analogie zwischen Individuum, Staat und Kosmos, der echt socialistische Optimismus, der sich in der Überschätzung der Belehrung und Erziehung kund gibt, sind Atavismen aus der Aufklärungsepoche, der »Sophistenzeit«, so häufig man auch letzteren Zug als specifisch Sokratischen zu betrachten pflegt. In den Gesetzen, die zu der ruhigeren und allseitigeren Aristotelischen Art, diese Probleme anzugreifen, überleiten, ist Platon thatsächlich von diesen Irrthümern erheblich zurückgekommen, wenn er sie auch principiell aufrecht erhält.

So lange, oder vielleicht richtiger, so oft Platon an die mögliche oder nahe Verwirklichung seines Staatsideals glaubt, ist er in sophistischen Voraussetzungen befangen, unterliegt er dem berauschenden Zauber jener jugendlichen Weltverbesserungsepoche, die das Problem des Idealstaates hervorgebracht hatte. Er theilt dann die sophistische Überschätzung der Pädagogik, und desshalb ist die Auseinandersetzung mit der sophistischen Pädagogik im

---

1) Man könnte ersteres aus p. 372 b schliessen wollen: οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, aber das lässt sich bei der Beschränktheit des Gemeinwesens auch von der Gesammtheit verstehen. Für letzteres spricht, dass auf das Hausgewerbe gar keine Rücksicht genommen wird. Der ὑφάντης erscheint p. 369 d neben den andern Gewerbetreibenden.

2) Phil. d. Gr. II a⁴ S. 325, Anm. 5, S. 893.

3) Ganz ähnlich erkennt er im Kritias und schon im Timæus den Vorgang der ethnologischen Romantik in überlegend scherzender Weise an. Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman, S. 172 ff., 194 ff., der aber wohl der nicht erhaltenen Litteratur nicht genügend Rechnung trägt.

Dialoge Protagoras so schwierig, welcher als ein rechthaberisches Wortgefecht erscheinen muss, wenn man zu seiner Erklärung nicht das Platonische Staatsideal zu Hülfe nimmt. Erst durch Aristoteles finden diese Probleme, die in der heissen Arena des Perikleischen Athen erwachsen waren, ein Asyl in den stillen Hallen der Schule, während noch die Akademie, dank ihrem heissblütigen Leiter, der schwer lernte alt zu werden, immer von Zeit zu Zeit den Charakter eines Feldlagers annimmt, das bereit ist, auf das Allarmsignal zum Kampfe auszurücken. Der Übergang, der das Geistesleben des vierten Jahrhunderts ausfüllt und der sich in einigen leicht beweglichen Geistern bereits im fünften Jahrhundert anmeldet, der Übergang von altgriechischem Staatsbürgerthum zu hellenistischem Kosmopolitismus und Indifferentismus, die Trennung des τέλος im Leben des einzelnen von seiner bürgerlichen Thätigkeit, vollzieht sich bei Platon vermöge seiner tiefangelegten und durch und durch attischen Natur langsam, spät und mit schmerzhaften Krisen. Von diesem Prozess sind auch in seinen Schriften und namentlich im Staate deutliche Spuren erhalten. Ihnen nachzugehen ist eine ebenso anziehende, wie schwierige Aufgabe, zu deren erfolgreicher Inangriffnahme wir uns diesmal begnügen müssen, eine von vielen nöthigen Vorarbeiten mehr gezeigt als geleistet zu haben.

Stellenregister

von Herrn stud. phil. Hans Barth.

Aischylos, Prometheus 225 . . . . S. 30,1

Antiphon cf. Iamblichos Fg. 80, 98, 108 S. 24,1, Fg. 128 S. 60, Fg. 132 . . . . S. 24, 2

Aristophanes, Ekklesiazusen 456 S. 60, Frösche 1182 ff. S. 54, 1193 ff. S. 54, Vögel 1336 ff. S. 58,1, 1470 ff. S. 46,1, 1552 ff. S. 46,1, Wolken 1379 ff. S. 57. 1420 ff. S. 57.

Aristoteles, Ἀθην. πολ. 22 S. 16,2, 29 S. 18, Nik. Ethik V 4—7 S. 41, Pol. I 2 p. 1253a 19 S. 13,2, I 2 p. 1253a S. 20, II 3 p. 1262a 27 S. 56,1, II 7 p. 1266a 34 S. 55,1, II 8 p. 1267b 22 S. 7, 1, III 11 p. 1281a 27 ff. S. 42, III 11 p. 1281b 32 S. 18, 42, III 13 p. 1283 37 S. 44, III 13 p. 1284a 26 ff. S. 16, III 14 p. 1285a 16 ff. S. 39, III 14 p. 1285a 28 ff. S. 40, III 14 p. 1285b 5 S. 38, III 16 p. 1287a 8 S. 42, IV 8 p. 1294a 22 S. 44, IV 10 p. 1295a 14 S. 40, IV 11 p. 1295b 2 ff. S. 17, IV 11 p. 1295b 4 S. 20, 3, IV 11 p. 1296a 19 S. 18, V 1 p. 1301b 3 S. 44, V 10 p. 1311a 20 S. 16, 1, VII p. 1313a 34 ff. S. 16, VI 4 p. 1318b 10 ff. S. 18, IV p. 1324 63 S. 30, 1, VII 2 p. 1324a 10 S. 14, VII p. 1324b 12, 18 S. 56, 1, III 9 S. 41, V 1 S. 41, VI 2 S. 41, rhet. I 13 p. 1373b 14 (V 403 K. 379 St.) S. 46, III 3 p. 1405b S. 35, 2, Fg. 524 Rose² . . . . . . S. 39

Athenæus IV 159c S. 60, 1, XII p. 517 . S. 56, 2

Diogenes d. Kyniker Brief 21 . . . S. 58, 1

Dion Chrysostomos or. 14 S. 44, 14 p. 441 R. S. 53, 1, 15 S. 44, p. 470 R. S. 11, 1, 75 p. 406 S. 35, p. 407 R. S. 35, 2. 36, p. 408 R. . . . . S. 35, 76 35, 1

Dionys von Halikarnass, Rhet. o. 11 (vol. V p. 354) S. 54

Euripides, Alkestis 882 ff. S. 24, 2, Andromache 170 ff. S. 52, 595 ff. S. 51, 930 ff. S. 51, 1161 S. 47, Bakchen 482 ff. S. 48, 1, Elektra 815 ff. S. 50, Hekabe 592 ff. S. 23, 799 ff. S. 35 38, 803 S. 36, 864 ff. S. 44, Helena 286 S. 9, 3 753 ff. S. 20, 1, 1012 ff. S. 48 48,3, Herakles 1263 S. 33, 1, 423 f. S. 39, Herakliden 423 f. S. 39, 590 ff. S. 48, 1263 S. 33, 1, Hiketiden 195 ff. S. 19, 201 ff. S. 11, 211 ff. S. 20, 238 ff. S. 17, 311 S. 47, 400 ff. S. 13, 406 f. S. 13, 413—18 S. 17, 420 ff. S. 18, 423—25 S. 18, 442 ff. S. 15, 448 ff. S. 16, 491 ff. S. 14, 526 S. 47, 534 ff. S. 12, 538 S. 47, 563 S. 47, 734 S. 15, 913 ff. S. 20, 22, 23, 949 ff. S. 14, 1080 ff. S. 22, Hippolytos 616 ff. S. 51, Ion 621 ff. S. 30, 1, Medea 536 ff. S. 47, 573 ff. S. 56, Orestes. 296 ff. S. 24, 2, 477—604 S. 47, 485 S. 47, 495 S. 47, 512 S. 47, 522 ff. S. 47, 917 ff. S. 19, 1167 ff. S. 39, Phoinissen 509 S. 10. 524 S. 10, 533 S. 11, 1, 538 ff. S. 10, 543 ff. S. 14, 546 S. 11, 554 ff. S. 12, 555 S 59, 597 S. 60, 814 ff. S. 54, 1047 ff. S. 54, 1595 S. 54, Troades 265 S. 48, 1, Aigeus Fg. 8, S. 43, Aiolos Fg. 19 S. 31, 54, Fg. 21, 22 S. 43. 59, Andromeda Fg. 151 S. 33, Antigone Fg. 172 S. 41, 176 S. 13,1, 49, Antiope Fg. 194 S. 14, 195 S. 12,4 196 S. 14, Archelaos Fg. 250 S. 40, 255 S. 33, 261 S. 43, 275 S. 42, Bellerophontes Fg. 286, 5 ff. S. 14, 1, Chrysippos Fg. 839 S. 12, 4. 48, Diktys Fg. 346 S. 56, Ino Fg. 402 S. 51, Kresphontes Fg. 449 S. 50, 1, Melanippe 480 S. 33, 33, 1, 481 S. 33, 1, 484 S. 33, 8, 4, 487 S. 33, 1, M. desmotis Fg. 506 S. 33, Meleagros Fg. 532 S. 13, 1, Oidipus Fg. 545 S. 43, Protesilaos Fg. 653 S. 55, Hypsipyle Fg. 754, 5 S. 13, 1 Phrixos Fg. 835 S. 32, Herakliden Fg. 853 S. 20, 2, 57, Fg. 902 S. 37, 941 S. 21,1, 964 S. 24, 2, 974 S. 32, 979 S. 32, 1047 S. 24. 2, 1048 S. 38, 1065 S. 24, 2, 1079 . . . . S. 24, 2

Gorgias, Helena § 6 . . . . S. 43

Harpokration s. v. ἀναθέσθαι S. 22, s. vv. μακροκέφαλοι, σκιάποδες, ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες . . . . . . S. 46

Herodot I 216 S. 56, 1, III 38 S. 34, 46, 49, IV 46 S. 56, 56, 1, IV 76 77 S. 56, 1, IV 104 S. 56, 1, V 4 S. 50, 1, V 92 . . . . S. 16

Hesiod Erga (Rz.) 213 ff. S. 32, 2, 248—260 . S. 32

Hippias F H G II . . . . . . S. 39

Horaz sat. I 3, 105 ff. . . . . . . S. 55, 5

Iamblichos Protreptikos (Antiphon? Blass Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore. Kiel 1889) Fg. B S. 9 D S. 9, 59, E S. 28, 1, 34, 59 Fg. F S. 9, 3, 10, 19, 1, vita Pyth. 196 . S. 24, 2

Isokrates Areopagitikos § 21 S. 41, 2, Helena § 31—37 S. 15, 1, Nikokles § 14 S. 41, 1, Panathen. § 128 f. S. 15, 1

Kritias Peirithoos Fg. 591 S. 33, 1, Sisyphos Fg. 1 S. 49, 1

Lærtius Diogenes VII 34 S. 52, 2 VII 131 S. 52, 2, VII 188 S. 52, 2

Libanius Apologie des Sokrates (Reiske III) p. 30 S. 34

Moschion Fg. 6 S. 28, 1, 49, 6, 30, S. 49 7 . S. 49

Nikolaos Fg. 123 . . . . S. 46, 3
Origines c. Cels. IV 25 . . . . S. 24, 1
Philostratos Vitæ soph. p. 500 . . S. 22
Pindar Fg. 169 Bergk . . . . S. 34
Platon Gorgias p. 483 d ff. S. 14, 1, p. 484 b S. 34, p. 485, 89 S. 10, p. 492 a S. 10, p. 492 c S. 10, p. 507 a ff. S. 37, Kratylos p. 412 a ff. S. 33, legg. IV p. 713 c S. 36 IV p. 714 e S. 34, IV p. 715 e S. 33, V p. 461 c S. 53 III p. 690 a ff. S. 44 VI p. 782 b S. 49, 1, VIII p. 838 b S. 53, X p. 889 e S. 30, 1, Philebos p. 58 a S. 35, 2 Protagoras p. 322 d 328 d S. 37, p. 337 c 27, 1 S. 45, de rep. I p. 349 c S. 11, 1, II p. 369—372 b S. 61, II p. 371 b S. 60, 1. 62, II p. 372 b S. 62, 1, II p. 372 bc S. 62 II p. 373 c S. 62 III p. 394 a S. 1, 2, III p. 399 e S. 61, III p. 416 ff. S. 28, 1 VIII p. 558 c S. 38, Symposion p. 196 b S. 35, 2 p. 197 b ff. S. 55, 2
Plutarch Amatorius 13 S. 33, 1, cons. ad. Apoll. 28 S. 12, 2, de exilio 11 S. 32, 1, de sera numinis vindicta 6 S. 9, 1, quæst. græc. 18 S. 59, Solon 14 S. 41, 1
Rhapsodische Theogonie Fg. 33 S. 32, 109 S. 34, 1, 110 S. 34, 1, 126 S. 32, 34, 1, 49, 1, 127 S. 49, 1, 247 . . . . S. 34, 1
Sextus Empiricus adv. math. II 31 S. 49, 1, IX, 15 S. 49, 1 IX 137 S. 46, 3, XI 192 S. 52, 2, hypotyp. III 205, 246 . . . . . . S. 52, 2
Simplicius in Aristot. phys. fol. 6 a . S. 32, 1
Skymnos 118 ff. S. 56, 853 . . S. 46, 3
Solon 14, 25 f. S. 32, 2, Fg. 4, 14 . . S. 32, 2
Sophokles Antigone 451 S. 32, 2, 453 ff. S. 49, Hypothesis zu Oedip. vex. . . . . . S. 39
Stobæus ecl. II 15, 47 S. 9, 4, flor. V, 73 S. 56. 16, 36, S. 22, 23, 120, 24 S. 51, 1 124, 41 . S. 22, 1
Suidas s. v. ἀρχή Σκυρία . . . . S. 16, 2
Teles (ed. Hense) I p. 1 ff. . . . S. 9, 4
Theognis 197 ff. S. 32, 2, 743 ff. . . S. 32, 2
Theophrast Fg. 127 W. . . . S. 40, 1
Trag. Frag. adesp. 460 . . . . S. 24, 2
Thukydides III 82 S. 17, VI 38 S. 42, VI 39 S. 42
Xenophanes I 15 ff. . . . . S. 32, 2
Xenophon Ἀθ. πολ. I 6 S. 42, I 14 S. 15 II 18 S. 15 Memorabilien I 1, 11 S. 38, 1, I 2, 49 ff. S. 58, 1, I 6, 1 S. 9, 4, II 1 S. 30, 1 II 2 S. 58 II 6, 39 S. 9, 4 III 2, 4 S. 58 IV 4, 16 S. 27, 1, IV 4, 19 S. 36, 1, IV 4, 20—25 S. 53, IV 4 S. 29, 53, IV 5 S. 44.

W. u. H. PERLINGER
BUCHBINDEREI
8 MÜNCHEN 50
Georg-Brauchle-Ring 68

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dümmler, Georg Ferdinand,

Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre

Basel 1891

4 A.gr.b. 1044 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11466819-1